Arno Anzenbacher

ETIKOS ĮVADAS

Iš vokiečių k. vertė
Loreta Anilionytė ir
Giedrė Sodeikienė

aidai
1995



Knygos leidimą parėmė
Atviros Lietuvos fondas

Švietimo ir mokslo ministerijos rekomenduota
dorinio ugdymo ir filosofijos mokytojams
bei studentams
kaip papildomos informacijos šaltinis

ISBN 9986-590-14-0 (kietais viršeliais)
ISBN 9986-590-15-9 (minkštais viršeliais)

Turinys

Pratarmė

Šis darbas yra etikos *filosofinio pagrindimo problemų* įvadas. Taigi knygoje nebus nagrinėjamos konkrečių praktikos sričių, kaip antai ekologijos, genų bei reprodukcijos technologijos, ekonomikos, politikos arba seksualumo normų problemos. Veikiau bus mėginama apibrėžti ir diferencijuoti *etinių arba moralinių dalykų sąvoką.* Discipliną, su kuria šioje knygoje supažindiname, vadiname *pamatine* arba *bendrąja etika.* Pamatinių šios disciplinos klausimų žinojimas yra įvairių *specialiųjų etikų* sąlyga. Prieš pradėdami gvildenti konkrečių praktikos sričių etiką, turėtume žinoti, kas etikai iš esmės ir apskritai rūpi. Tik tada konkrečioms praktikos sritims bus galima taikyti etinius klausimus ir nagrinėti specialiųjų etikų problemas.

Siame įvade mėginsime *sieti sisteminį ir istorinį* aspektus. Viena vertus, sistemiškai supažindinsime su pamatinės etikos pagrindinėmis temomis. Kita vertus, aptarsime istoriškai reikšmingiausias etikos teorijas, taigi gilinsimės į istorijoje svarbias filosofinės etikos pozicijas. Tai darysime tokia tvarka:

- Pradėsime *kasdieniu, ikimoksliniu išanskstiniu* moralinių dalykų supratimu (1 skyrius).
- Išankstinį supratimą *rekonstruosime filosofiniu-sisteminiu* požiūriu. Rekonstruodami pirmiausia remsimės (tačiau ne vien) klasikinėmis tapusiomis etikos pagrindinėmis pozicijomis - nuo PLATONO iki HEGELIO. Aptarsime reikšmingiausias klasikų argumentacijas ir jas sistemiškai susiesime. Viena vertus, tai įgalintų aprėpti klasikine tapusios filosofinės etikos problemų ratą, kita vertus, skirtingai (*differenzierte*) reabilituoti kasdienį išankstinį supratimą.
- 8 skyriuje gvildensime aktualias dabarties pozicijas, kurios tendencingai abejoja tuo rezultatu bei jį *sureliatyvina.* Čia kaip paradigma remsimės MARXU, NIETZSCHE ir LORENZU, pagal susidarytą sistemą kritiškai įvertindami jų etikos sampratą.
- 9 skyriuje pristatysime *naujas* etikos *kryptis* ir susiesime jas su klasikinės etikos problemų ratu. Visų pirma gvildensime vertybių etikos, egzistencializmo bei diskurso etikos kryptis.
- 10 skyriuje trumpai pristatysime kelis *analitinės etikos* klausimus.

Filosofiniai svarstymai ypatingi tuo, kad jie beveik nepateikia visiškai

naujų, nežinomų arba netikėtų dalykų. Veikiau jų tikslas išsamiau, diferencijuočiau ir tiksliau pateikti tai, kas kokiu nors būdu visada mums buvo žinoma. Todėl svarstymus pradėsime nuo kasdienio išankstinio supratimo problemos. Šiuo požiūriu apmąstymų išvadas gali patikrinti kiekvienas, nes kiekvienas žmogus yra moralinis subjektas, taigi susijęs ir susipažinęs su etikos problemomis. Kiekvienas gali pats spręsti, ar mūsų mėginimai apibrėžti ir diferencijuoti moralinių dalykų sąvoką gali jam padėti rekonstruoti savo paties moralinių dalykų sampratą.

Tam tikru požiūriu šis *Etikos įvadas* yra mano *Filosofijos įvado* ([4] 1992) tęsinys, nes filosofinę etiką pristato plačioje filosofijos erdvėje ir padaro ją specialaus įvado tema. Didaktikos požiūriu laikausi tokios pačios formos kaip ir *Filosofijos įvade.* Tai, kad abiejų *Įvadų* kai kurios vietos temų požiūriu susikryžiuoja, yra neišvengiama. Kadangi, gilinantis į kai kurias *Etikos įvado* dalis, pravartu žinoti ir filosofinį kontekstą, dažnai nurodau atitinkamus *Filosofijos įvado* skyrius. Juos žymiu "FĮ".

Mainz, 1992 m. vasara

Arno Anzenbacher

Lietuviško leidimo pratarmė

Nepaprastai džiaugiuosi, kad po mano *Filosofijos įvado* (Vilnius, 1992) dabar lietuvių kalba leidžiamas ir *Etikos įvadas.* Susidomėjęs ir susižavėjęs išgirstu, su kokia drąsa ir kokiomis didžiulėmis pastangomis politikos bei ūkio srityje Lietuva klojasi naują, laisvą ir savarankišką kelią į ateitį. Tačiau apie jokias pastangas kultūros srityje negirdėti. Sėkmingai sugriovus primestą marksistinės-lenininės ideologijos monopolį, iškyla pavojus, kad vietoj jo atsiras tuštuma ir pasimetimas, kaip nereta ir Vakarų visuomenėse. Šito pavojaus galima išvengti tik gyvai svarstant pasaulėžiūros klausimus, egzistencijos nušvietimą, orientaciją pasaulyje ir transcendencijos problemas, socialinio teisingumo ir deramo gyvenimo sąlygas. Tikiuosi, kad mano *Etikos įvadas* galės prie to truputį prisidėti. Jame bandoma perteikti informaciją apie keletą pagrindinių nuostatų ir keliamų klausimų, galbūt galinčių skatinti tokius pasaulėžiūros svarstymus.

Mainz, 1995 m. rugpjūčio pabaiga

Arno Anzenbacher

1 Išankstinis supratimas

Mūsų kasdienėje kalboje yra daugybė žodžių, kuriuos vartojame norėdami išreikšti *moralinius dalykus.* Kasdieniame diskurse jie funkcionuoja kaip *moraliniai žodžiai.*

Tai, pavyzdžiui, žodžių poros “geras-blogas”, “teisingas-neteisingas”, “humaniškas-nehumaniškas”, “kilnus-žemas”, “nesavanaudiškas-egoistiškas”, **arba tokie žodžiai kaip "privalėti", "galėti", "liepiama", "draudžiama", "leidžiama", "pareiga", "sąžinė", "atsakomybė", "nuodėmė", "kaltė", "atgaila", "atpildas", "dorybė", "yda", "ketinimas", "ištikimybė", "išdavystė", "priekaištavimas" ir t.t. Žinoma, tuos žodžius vartojame ir nemoraline reikšme. Antai kalbame apie gerą vartininką, taurų vyną arba privalėjimą ir galėjimą instrukcijų arba kulinarinių receptų kontekste. Tačiau paprastai be didelio vargo galime pasakyti, kada tuos žodžius vartojame moraline, o kada nemoraline reikšme.**

Tai, kad apskritai moralinius žodžius nesunkiai suprantame ir vartojame, rodo, jog savo kasdieniame bendravime pasitelkiame *išankstinį moralinių dalykų supratimą,* kuris, mūsų manymu, yra būdingas mus supantiems žmonėms. Be tokio išankstinio supratimo negalėtume įsivaizduoti, kad moraliniai diskursai iš viso yra galimi ir vyksta.

1.1 Išankstinio supratimo elementai

Kad moralinių žodžių vartojimas kasdieniame diskurse santykinai nekelia problemų, suponuoja, jog mums kaip išankstinis supratimas yra būdingas ganėtinai pilnas ir neprieštaringas žinojimas apie moralinių dalykų reikšmę. Jei tokia sąlyga neegzistuotų, tai moraliniai žodžiai nebūtų komunikatyvūs, o moraliniai kalbos žaidimai negalėtų funkcionuoti. Sykiu visai tikėtina, kad įdėmiau patyrinėjus tas išankstinis supratimas pasirodyt ų esąs miglotas, netikslus ir ginčytinas. Vis dėlto jis yra toks pilnas ir neprieštaringas, kad - žinoma, tam tikru mastu - funkcionuoja mūsų kasdieniuose moraliniuose diskursuose. Toliau išvardysime kai kuriuos išankstinio supratimo elementus; tai bus mėginimas padaryti (veikiau tik apytikrę) inven torizaciją.

1.1.1 Moralinis vertinimas

Visų pirma kalbama apie tą faktą, *kad mes savo pačių bei kitų žmonių*

poelgiams suteikiame moralinę vertę. Žmogiškajai praktikai priskiriame moralinę reikšmę. Mes vertiname (savo pačių ir kitų) poelgius kaip gerus arba blogus, juos giriame arba peikiame, jiems pritariame arba juos smerkiame. *Asmenis* taip pat vertiname moraliniu požiūriu: juos vadiname gerais arba blogais, moraliais arba amoraliais, sąžiningais arba nesąžiningais. Galiausiai mūsų moralinis vertinimas aprėpia ir ***socialinius*** *darinius,* kaip antai santykius socialinėje sferoje, institucijas, struktūras, susitvarkymo formas bei įstatymus, kuriuos sakome esant teisingus arba neteisingus, humaniškus arba nehumaniškus.

Aišku, kad moralinis vertinimas *pirmiausia paliečia poelgius, ir tik paskui asmenis bei socialinius darinius.* Moraliniu požiūriu asmenis vertiname dėl jų poelgių, o socialinius darinius dėl to, kad jie yra poelgių rezultatai ir kad juos galima sukurti poelgiais.

Atrodo, kad moralinis vertinimas tikrąja prasme visada yra susijęs su specifiniais žmogiškais dalykais. Tiesa, kartais pasakome ir taip - piktas bulius, ištikimas šuo, klastinga gyvatė, šarka vagilė ir net musmirė žudikė. Tačiau šiuo atveju tai būtų ne moralinis vertinimas tikrąja prasme, o antropomorfinis augalų ir gyvūnų elgsenos aiškinimas. Beje, kai kurie etologai mano, kad toks požiūris atspindi ankstyvosios gimininės santvarkos žmogiškojo moralumo formas.

1.1.2 Sąžinė

Vertindami žmonių poelgius, visada darome prielaidą, kad veikiantys asmenys *klauso proto balso* ir *skiria gėrį nuo blogio.* Čia turime omenyje du dalykus:

- Tarkime, kad kiekvienas žmogus kokiu nors būdu, bent jau bendriausia prasme žino, kas yra gerai, o kas blogai, bet tai nereiškia, kad vienas ar kitas žmogus gali visiškai skirtingai suprasti gėrį ir blogį.
- Taip pat tarkime, *kad kiekvienas žmogus bet kuriuo atveju žino, jog reikia elgtis gerai ir nesielgti blogai.* Čia kalbama apie žinojimą, kad gėrio moraliniam reikalavimui būdingas *besąlygiškas įsipareigojimo pobūdis.*

Tą visuotinį žinojimą apie gėrį ir blogį, kurį neproblemiškai ir spontaniškai suponuojame žmonių bendravime, kasdienėje kalboje vadiname *sąžine.* Nuodugniai ištyrus, ko gero, paaiškėtų, kad kasdienio diskurso sąžinės sąvoka yra neapibrėžta ir daugiaprasmė. Tačiau jo reikšmės branduolį turėtų sudaryti minėti du žinojimo punktai.

1.1.3 Savanoriškumas

Moraliniu požiūriu vertindami žmonių elgesį, visada darome prielai-

dą, kad veikiantis asmuo tam tikra prasme yra *atsakingas už savo poelgius.* Jis pats nusprendė veikti, irveikti būtent taip. Jis būtų galėjęs veikti ir kitaip arba iš viso niekaip neveikti. Jis yra atsakingas už savo poelgius. Todėl mes asmenims priskiriame jų poelgius, o visa tai leidžia daryti prielaidą, kadjie yra "pakaltinami". Taigi vadovaujamės tuo, jog tai, kaip mes veikiame, dažniausiai priklauso nuo mūsų pačių. Tik taip galime save ir kitus laikyti *kaltais* bei prikaišioti vienokį ar kitokį poelgį, girti arba peikti. Jeigu asmuo neatsako už savo poelgius, tai nežinia, kaip moraliniu požiūriu juos vertinti. Moralinis poelgių vertinimas suponuoja *savanoriškumo* aspektą. Remdamiesi kasdieniu išankstiniu supratimu save ir kitus vertiname moraliniu požiūriu reikšminga prasme *kaip laisvus,* t.y. kaip gebančius apsispręsti.

Pagal savo išankstinį supratimą remiamės tuo, kad žmonių poelgiai, kitaip negu kiti gamtos procesai, nebūtinai kyla iš gamtos nubrėžtų determinantų, taigi gamtamoksliškai paaiškinamu arba prognozuojamu būdu atsiranda kaip reakcija į tam tikrą dirgiklį. Elgesį priskiriame veikiančiam asmeniui, nes jis savo valia taip apsisprendė, nors būtų galėjęs ir kitaip apsispręsti. Kita vertus, mums nebūdinga moraliniu požiūriu vertinti gamtos reiškinius, nes jie neturi asmeniui priskiriamo savanoriškumo.

1.1.4 Atsakomybė

"Atsakomybė" implikuoja "atsakymą". Laikyti žmogų atsakingu už savo poelgius, vadinasi, (neturint omenyje sąžinės ir savanoriškumo aspektų) *iš jo tikėtis gauti protingą atsakymą į klausimą, kodėl jis pasielgė taip, o ne kitaip.* Žmonių poelgiams pritariame tada, kai matome, jog juos galime protu pateisinti, t.y. kai veikiančio asmens motyvavimas yra protingas ir pagrįstas. Į šitą atsakomybės aspektą yra du požiūriai:

- Jis rodo, *kad klausimą, kas yra gerai, o kas blogai, laikome diskursyviu.* Apie tą klausimą tarpusavyje galime protingai kalbėtis. Taigi darome prielaidą, kad gėrio ir blogio nusakymas neturi būti nei visai iracionalus, nei tiesiog asmeninės nuomonės reikalas; priešingai, jis nurodo racionalaus argumentavimo būtinybę.
- Be to, matyti, *kad blogis, amoralumas visada turi prieštaravimo sveikam protui pobūdį.* Jų neįmanoma racionaliai pateisinti. Jie daromi "priešingai protui ir sąžinei", todėl už juos negalima atsakyti. Elgdamiesi blogai, pasiduodame potraukiui, aistrai, apie kuriuos žinome, kad už jų patenkinimą neįmanoma atsakyti (bent jau dabar ir atsižvelgiant į šias aplinkybes). Tad darome tai, ką norėtume, bet neturėtume daryti.

1.1.5 Socialinis ryšys

Pagal mūsų kasdienį išankstinį supratimą moraliniam poelgių, asmenų ir santykių vertinimui dažniausiai būdingas *žmonių tarpusavio santykių, arba socialinis ryšys.* Dažnai moralinis sprendimas liečia mūsų pačių poreikių ir interesų santykį su kitų žmonių poreikiais bei interesais. Taigi jis nurodo taikaus ir humaniško žmonių sambūvio pagrindines sąlygas, o sykiu ir *teisingumo* problemas. Tie dalykai atsispindi, pavyzdžiui, įvairioms kultūroms bendroje *aukso* taisyklėje, kuri pagal kasdienį išankstinį supratimą atrodo įtikinama. Ją nusako priežodis: "Nedaryk kitam to, ko pats nenorėtum, kad tau būtų daroma!" Taip išreiškiamas reikalavimas,

- kad žmonės vienas kitą gerbtų ir vertintų kaip sau lygius ir
- kad kiekvienas žmogus veikdamas atmintų, jog kiti, lygiai kaip jis pats, irgi turi poreikių bei interesų.

Visuotinai pripažintos moralės normos, pavyzdžiui, "Nežudyk!", "Nesvetimauk!", "Nevok!", "Nemeluok!", "Gerbk tėvą ir motiną!" paaiškina tą pagrindinį reikalavimą esminės žmonių santykių temos atžvilgiu.

Tuo nenorime pasakyti, kad moralinis vertinimas liečia vien šitą žmonių tarpusavio santykių, arba socialinį ryšį. Be abejo, egzistuoja ir *moraliniu požiūriu reikšmingas žmogaus santykis su pačiu savimi.* Be to, dabar visai pagrįstai pabrėžiama, kad turime moralinę pareigą *nežmogiškų gyvų būtybių* bei *negyvosios gamtos* atžvilgiu. Religijos formuojamose visuomenėse didelį vaidmenį vaidina priedermės *dievybės* atžvilgiu. Vis dėlto mūsų kasdienį išankstinį supratimą apie moralinius dalykus labiausiai nulemia žmonių tarpusavio santykių, socialinis ryšys. Su juo susijęs ir ypatingas *giminingumas,* neabejotinai egzistuojantis tarp *moralinių* ir *teisinių dalykų.* Pagal mūsų išankstinį supratimą moralinė ir teisinė žodžių reikšmės dažnai sutampa, pvz., "teisė ir neteisumas", "teisingumas", "norma", "pareiga", "nusikaltimas", "nusižengimas", "kaltė" ir t.t.

1.1.6 Savęs vertė

Moralinis žmogaus apibūdinimas (geras arba blogas, doras arba niekingas) turi ypatingą reikšmę, iš esmės skirtingą nuo kitų apibūdinimų (pvz., inteligentiškas, sumanus, išsilavinęs, žavus, pasiturintis). Ji yra glaudžiai susijusi su sąžinės besąlygišku įsipareigojimo pobūdžiu (1.1.2). Moralinis apibūdinimas ypatingu būdu *nusako žmogaus kaip žmogaus vertę ir orumą.* Jis yra, viena vertus, *savosios vertės,* taigi savigarbos suvokimas, kita vertus, asmens vertės ir pagarbos *kitų* akyse nusakymas.

Jei savo elgesiu save morališkai diskvalifikuojame, tai pašlyja mūsų nusipelnyta pagarba. Sąžinės balsas mums sako, kad patys esame kalti dėl nešlovės. Dėl tos mora-

linės diskvalifikacijos kitų akyse prarandame savo veidą, pagarbą sau; suprantame, kad padarėme sau gėdą ir kad turime dėl ko gėdytis.

Taigi parodėme kelis kasdienio išankstinio supratimo apie moralinius dalykus elementus. Atrodo, kad kasdieniame diskurse tik tada galime prasmingai vartoti moralinius žodžius, kai darome prielaidą, jog egzistuoja tuos elementus aprėpiantis prasmės sąryšis. Beje, jau nurodėme, kad tas išankstinis supratimas yra tik sąlygiškai pilnas ir po gilesnės analizės pasirodo nepagrįstas. Filosofinės pamatinės etikos uždavinys yra kritiškai nušviesti, patikslinti ir prireikus pakoreguoti to išankstinio supratimo prielaidas. Šia prasme kalbama apie kasdienio išankstinio supratimo filosofinį rekonstravimą.

1.2 Etimologinės nuorodos

Savo dalyko temą vadiname *etika, morale* arba *dorove.* Etimologiniu požiūriu čia susiduriame su trimis kalbiniais santykiais.

Graikų kalbos žodis *êthos* pirmąja reikšme siejasi su gyvūnais ir nusako jų ganyklą arba tvartą bei jų gyvenseną ir elgseną. Perkeltas į žmogaus gyvenimo sferą, *ėthos* reiškia bendruomenės ir kilmės apibrėžtą gyvenamąją vietą, taigi ir visa tai, kas bendrame gyvenime yra papročiai. Dėl to žodis įgyja reikšmę, kuria individas yra susijęs su bendru papročiu, o galiausiai ima reikšti elgesio pobūdį, asmenų nuostatą ir mąstyseną.

Lotynų kalbos žodžio *mos,* iš kurio kilo žodis "moralė", pirmykštė reikšmė buvo "valia". Ilgainiui jis ėmė reikšti (dievų arba valdovų) žmonėms skirtą valią, taigi instrukcijas ir įstatymus, paskui tradicinius papročius (*mores*). Galiausiai, per laiką pakitus žodžio reikšmei, jis, kaip ir *ėthos,* ėmė reikšti asmeninę gyvenseną, individo mąstyseną, charakterį ir dorumą.

Vokiečių kalbos žodis *Sitte* giminingas graikiškiems *ėthos* bei *ėthos* (įprotis, paprotys) ir lotyniškam *suescere* (įprasti, mėgti). Visi tie žodžiai nurodo į vieną indoeuropietišką sangrąžinį kamieną, reiškiantį "pasisavinti", "savaip gyventi". Taigi žodžio *Sitte* pirmykštė reikšmė yra "tai, kas pagal kilmę įprasta".

Matome, kad etimologija visų pirma nurodo socialinį kontekstą, kuriame etika, moralė arba dorovė iš pradžių egzistuoja kaip bendras įprotis, kaip bendruomenės tradicija, paprotys ir įstatymas. Tik vėliau tų žodžių reikšmė įgyja minėtą *subjektyvų ir individualų* asmeninės moralinės nuostatos bei charakterio aspektą.

"Etikos" terminą vartosime moksliškai nagrinėdami moralinių dalykų esmę. Terminų "moralumas", "dorovingumas" ir "etosas" reikšmę patiks-

linsime vėlesniuose svarstymuose. Būdvardį "moralinis" bei daiktavardį "moralė" vartosime plačiąja prasme su 1.1 skyrelyje aptarta tema susijusių dalykų esmei nusakyti.

1 santrauka

- Kasdienis moralinių žodžių vartojimas rodo, kad mes bendraudami remiamės bendru išankstiniu supratimu apie dorovės dalykus.
- Išankstinio supratimo elementai yra šie:

  - Moraliniu požiūriu vertinami žmonių poelgiai ir (pagal savo poelgius) asmenys bei (kaip poelgių rezultatai) socialinės duotybės.

  - Daroma prielaida, kad kiekvienas žmogus kokiu nors būdu žino, jog gėris iš esmės skiriasi nuo blogio (sąžinė).

  - Moraliniu požiūriu svarbūs poelgiai laikomi savanoriški; mes juos suprantame kaip laisvo apsisprendimo rezultatą ir juos priskiriame veikiančiam asmeniui.

  - Asmenys laikomi atsakingi už savo poelgius, t.y. manoma, kad į klausimą, kodėl taip pasielgė, jie gali protingai atsakyti.

  - Moralinis vertinimas pirmiausia aprėpia socialinius žmonių santykius, kurių pagrįsta pagrindine formule galima laikyti auksinę taisyklę.

  - Moralinis vertinimas yra susijęs su asmens verte savo ir kitų žmonių akyse.
- Žodžių "etinis", "moralinis" ir "dorovinis" etimologija rodo pirmykštį moralinių dalykų įterptumą į bendrus įpročius, papročius, įstatymus bei tradicijas.

2 Empiristinė etika

Pradedame nagrinėti pamatinės etikos sistematiką remdamiesi keletu empiristinės etikos pagrindinių minčių ir pozicijų. Tokį kelią pasirenkame dėl to, kad empiristinė filosofija nuolatos kvestionuoja svarbiausius trumpai aptarto kasdienio moralės dalykų išankstinio supratimo elementus. Empiristinis Naujųjų laikų švietimas tam tikru atžvilgiu vedė į *moralinių dalykų savaiminės reikšmės destrukciją.* Jis linkęs žmogaus praktiką laikyti deterministiškai apibrėžtu empirinių veikimo sąryšių rezultatu.

2.1 Empirizmas ir praktika

Pagal istorinį poveikį empiristinio švietimo raidoje svarbiausi buvo XVII ir XVIII šimtmečiai. Žymiausi jo atstovai buvo britai: F. BACON (1561-1626), TH. HOBBES (1588-1679), J. LOCKE (1632-1704) ir D. HUME (1711-1776). Šie klasikai sukūrė filosofijos tradiciją, kuri įvairiais variantais gyvuoja bei yra svarbi ir dabar.

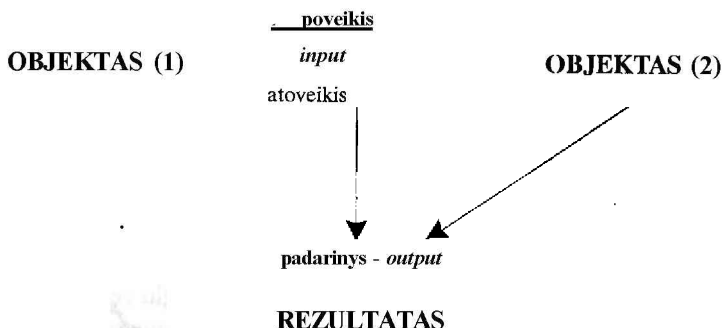
Įvairioms empirizmo atšakoms yra būdingos šios pagrindinės tendencijos (plg. FĮ 4.2.3):

- Kaip *pažinimo teorijos* pozicija empirizmas skelbia, kad *(juslinis) patyrimas (empirija) yra vienintelis pažinimo šaltinis.* Jis nepripažįsta iš esmės skirtingo dvasinio racionalaus patyrimo.

  Tai, kas ne-empiristinėje (metafizinėje) filosofijoje laikoma savaiminiu dvasiniu racionaliu patyrimu, empiristiškai yra redukuojama į (juslinę) empiriją arba aiškinama refleksijos, abstrakcijos, asociacijos mechanizmais ir empirinių elementų kombinacija.

- Empiristinėje *antropologijoje* visa tai atitinka tendencija *nepripažinti savitos,* į juslinį-biologinį lygmenį neredukuojamos *žmogaus dvasios tikrovės.* Tada skirtumas tarp žmogaus ir gyvūno įgyja nebe principinę arba esminę, o veikiau tik laipsniškumo reikšmę.
- *Ontologijoje* empirizmas krypsta į *materializmą.* Tai, kas patiriama jusliniu empiriniu būdu, yra materija; empirizmo požiūriu tik materija yra pažini, arba tikra.

Naujųjų laikų empirizmas glaudžiai susijęs su *modernių gamtos mokslų emancipacija.* Iš pradžių jie suvokė save kaip empirinius, į mechanikos



SUKCEDENTINĖ IŠDAVA

1 pieš.: Empirinis sąryšis

paradigmą orientuotus (taigi mechanistinius) specialiuosius mokslus (pvz., astronomija, fizika, chemija) ir ta metodine abstrakcija pasiekė milžiniškų laimėjimų. Toji sėkmė *empiriniais mechanistiniais metodais* įgalino *tyrinėti ir žmogaus praktiką*. Taigi žmogaus veikla buvo traktuojama kaip gamtos vyksmas, kuris - panašiai kaip fizikiniai arba biologiniai procesai - gali būti kvazigamtamokslinio pažinimo objektas. *Psichologija* ir *sociologija* radosi kaip empiriniai mokslai gamtamoksliniais metodais siekiant ištirti psichinius ir socialinius dalykus. Jiems plėtojantis, buvo sukurtos įvairios *empirinės* (pvz., psichologinės, sociologinės, taip pat ir biologinės) *veikimo teorijos*.

Tokių metodinių-empiristinių veiklos teorijų pagrindinę problemą galime pailiustruoti paprastu pavyzdžiu, kurį pateikia G.PRAUSSAS (3 1989, 213-216, plg. FĮ 4.1.1): Metu akmenį į purią žemę. Akmuo išmuša žemėje įdubą. Aišku, kad šios įdubos dydis priklauso nuo krintančio akmens savybių (dydis, sunkis) bei nuo žemės minkštumo. Galime pasakyti: įduba yra krintančio akmens *poveikio* ir žemės *atoveikio padarinys*. Cia poveikis, atoveikis ir padarinys yra taip susiję, kad žinant du, trečiąjį galima apskaičiuoti. Sie trys dydžiai apibrėžia empirinių mokslų tyrinėjamą sritį. Jie tyrinėja tų trijų dydžių *empirinį sąryšį*. Nesvarbu, kaip skirtingai tie dydžiai apibrėžiami, nesvarbu, ar turime reikalą su astronominiais, ar su infraatominiais dydžiais. Svarbu tik tai, kad empiriniai dalykai visada aiškinami empiriniais ir kad poveikis, atoveikis ir padarinys yra empirinės duotybės (plg. 1 pieš.).

Empirinės veiklos teorijos yra linkusios žmogaus veiklą (praktiką) su-

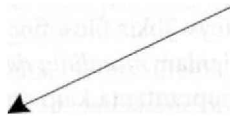
Aplinka determinuoja asmenį
sąlygojimu, pastiprinimu, imprintingu,
normavimu, nuvylimu, sistemos prievarta ir t.t.

ASMUO (EGO)
instinktų struktūra
charakteris
inteligencija
vaidmenys
interesai
vertybiniai įvaizdžiai

stimulus
input

response
output

APLINKOS SITUACIJA
aplinkiniai žmonės
socialiniai dariniai
gamta



VEIKIMAS
kaip empiriškai paaiškinamas sukcedencijos įvykis

2 pieš.: Veikimas kaip empirinis sąryšis

vokti empirinės sąveikos prasme. Poelgis interpretuojamas kaip *"išorės"* (aplinka) *poveikio* (stimulas) ir *veikėjo (agens)* (savo struktūros sąlygoto) *atoveikio* (reakcija) *rezultatas* (padarinys). Nuosekliai taikant empirinio sąryšio mokslinį modelį, poelgis, kaip *gamtiškai būtina* abiejų sąlygų (antecedencijos sąlygų) *pasekmė,* tampa veikėjo išoriniu poveikiu ir struktūra. Jei tiksliai žinotume abi sąlygas, galėtume prognozuoti poelgį. Jis yra gamtos priežastingumu paaiškinamas abiejų antecedencijos sąlygų rezultatas. Todėl pagal empirinio sąryšio modelį praktika aiškinama *deterministiškai.*

Empiriniai žmogaus mokslų tyrinėjimai yra sukūrę daugybę psichologijos (pvz., psichoanalizė), sociologijos (pvz., sistemų teorija) ir biologijos (pvz., etologija) teorijų, kurios siekia diferencijuoti ir išreikšti kategorijomis, viena vertus, poveikį darančios aplinkos struktūrą, o, kita vertus, veikiančio asmens struktūrą. Kai kurie tų teorijų terminai seniai prigijo mūsų kasdienėje kalboje. Kai kalbame apie instinktų struktūras, agresiją, kompleksą, frustraciją, kondiciją, pastiprinimo funkciją, kompensaciją, konfliktiškumą, aplinkos sudėtinį pobūdį, sistemų būtinumą ir t.t., vartojame žodžius, nurodančius teorijų terminus, teorijų, kurios praktiką interpretuoja kaip empirinį sąryšį (plg. 2 pieš.).

Niekas neginčys, kad žmogaus veikla *daugeliu požiūrių yra empiriškai*

sąlygota ir teisėtai gali būti empirinių žmogaus mokslų tema. Be abejo, minėtų mokslų tyrinėjimai nepaprastai išplėlė mūsų žinias apie žmogų ir jo veiklą. Įvairios teorijos atskleidė daugiariopus to empirinio sąlygotumo aspektus. Jos pateikė darbines hipotezes, kurios tam I ikru požiūriu gali padėti aiškinti ir įtakoti žmogaus veiklą, padėti ugdyt i I a rpusavio supratimą, keičiant sąlygas įveikti praktikos disfunkciškumą, daryti žmonėms auklėjamąją bei gydomąją įtaką, taigi padėti suvokti **terapijos** galimybes.

Filosofiniu požiūriu dalykas tampa problemiškas tada, kai minėtų žmogaus mokslų *metodinį empirizmą* imame interpretuoti kaip *filosofinį empirizmą* ir tvirtinti, jog *žmogaus praktika esanti empiriniais žmogaus mokslais paaiškinamas gamtinis sąryšis, todėl, kaip ir bet koks kitas gamtinis vyksmas,* galinti būti suprantama kaip būtinas empirinių antecedencijos sąlygų (priežasčių) padarinys. Tokia filosofinė empiristinė pozicija iš esmės prieštarautų mūsų kasdieniam *moralinių dalykų išankstiniam supratimui:*

- Praktika, suprantama kaip empirinių antecedencijos sąlygų gamtinio priežastingumo deterministinis rezultatas, atmeta *savanoriškumą* (1.1.3) moralinio priskyrimo prasme.
- Taip *skirtumas tarp gėrio ir blogio* (1.1.2) praranda moralinį foną. Vietoj jo atsiranda tokie skirtumai, kaip antai sveikas-ligotas, normalus-nenormalus arba funkcionalus-disfunkciškas.
- Lygiai taip pat išnyksta kasdienei kalbai būdinga *atsakomybės* prasmė (1.1.4).

Daugelis empirinių žmogaus mokslų atstovų savo moksle praktikuoja *metodinį empirizmą,* tačiau atmeta *filosofinį empirizmą.* Taigi jie nesiekia empiriniais metodais apskritai aiškinti žmogaus praktiką, o tik iš dalies kai kuriuos jos aspektus. Toliau bus kalbama apie du psichologus, kurie ne tik metodikos, bet ir filosofijos požiūriu yra empirikai.

H. ROHRACHERIS nuosekliai redukuoja praktiką j gamtinio sąryšio lygmenį, visiškai sunaikindamas moraliniu požiūriu reikšmingą savanoriškumą:

> **Galutinis apsisprendimas priklauso nuo dalyvaujančių instinktų ir interesų. Jis randasi iš ankstesnių įvykių; jie lemia apsisprendimą, jis yra neišvengiamas, natūraliai dėsningas jų rezultatas. Laisvė neegzistuoja ta prasme, kad žmogus konkrečioje situacijoje galėtų ir kitaip apsispręsti; valią determinuoja asmenybės pobūdis [...]" (13 1988, 549). Todėl žmogui veikimas "vyksta" taip, "kaip vyksta jo senėjimas". "Tai, ką žmogus savo gyvenime padarė, [...] iš tikrųjų padarė visai ne jis pats, o jam viskas vyko taip, kad jis visa tai darė" (1926, 109).**

Amerikiečių biheivioristo B. R SKINNERIO nuomone, žmogaus elgesio technologija yra lygiai taip pat galima, kaip ir fizikinė arba biologinė technologija; jis ragina nugalėti

"autonomiško žmogaus laisvės ir orumo jausmą", kurį demaskuoja kaip fikciją, o žmones pavesti visokeriopos technologinės elgesio kontrolės kompetencijai.

Konkretų žmogaus elgesį sąlygoja ne "atsakomybės arba pareigos jausmas" ar "lojalumas arba pagarba kitiems [...], o tai, kad jį supantys žmonės veiksmingomis kontingencijomis formuoja jo elgesį". "Elgesio būdų, kurie įvardijami kaip geri arba blogi, teisingi arba klaidingi, negalima kildinti iš gero ar blogo charakterio arba iš žinojimo, kas yra gerai, o kas - blogai; jie turi būti kildinami iš pasekmių, kurioms priklauso daugybė pastiprinimų, taip pat ir apibendrinantys žodiniai pastiprinimai 'gerai!', 'blogai!', 'teisingai!' ir 'neteisingai!' " (1973, 118).

2.2 Hedonizmas

Empiristine etika pavadinome tą etikos tradiciją, kuri žmogaus praktiką interpretuoja tik kaip empirinį sąryšį. Nuo pat savo ištakų Antikoje empiristinė etika pasireiškė kaip *hedonizmas.*

Hedonizmas (nuo graikų k. žodžio *hedone* = malonumas, džiaugsmas) yra požiūris, jog *žmogaus veiklą motyvuoja vien malonumo gavimas ir nemalonumo vengimas.* Todėl kalbama apie praktikos malonumo-nemalonumo motyvaciją. *Kiekviena empiristinė etika iš principo yra hedonistinės orientacijos etika.* Matėme, kad empirizmas, kaip pažinimo teorijos pozicija, pažinimo šaltiniu pripažįsta tik (juslinį) patyrimą. Panašiai kaip *etinė* pozicija jis nepripažįsta jokių kitų veikimo paskatų (motyvų), *tik empirinių-gamtiškų, juslinių afektų,* polinkių arba instinktų plačiąja prasme *tenkinimą.* Tenkinimui būdingas malonumas. Malonumas kaip instinktų tenkinimas empiristinėje-hedonistinėje etikoje lemia veikimo vertę. Juslinis gėris yra malonumas. Šiuo požiūriu *praktikos prasmė* yra *malonumo-nemalonumo skaičiavimas.*

Hedonistinėje koncepcijoje *protas* tarnauja tam malonumo-nemalonumo skaičiavimui. Malonumo-nemalonumo motyvacija jis *instrumentalizuojamas,* jam iškeliamas uždavinys *optimizuoti malonumo-nemalonumo skaičiavimą.* Taip etika virsta *gyvenimo menu.* Jos uždavinys yra pateikti taisykles, pozityvaus malonumo-nemalonumo skaičiavimo prasme įgalinančias kuo malonesnį gyvenimą.

KANTAS taip apibūdina hedonistiškai instrumentalizuoto proto funkciją: protas, tarnaudamas malonumo-nemalonumo skaičiavimui, praktikos atžvilgiu pateikia *techninius* bei *pragmatinius* samprotavimus.

- ***Techniniai* samprotavimai nurodo, kaip (kokiomis priemonėmis) galime efektyviai ir garantuotai pasiekti norimus tikslus. Taigi jie teikia "meistriškumo taisykles".**
- **Pragmatiniai samprotavimai liečia tikslus, kuriuos reikėtų pasirinkti, idant malo-**

numo-nemalonumo skaičiavimas duotų kuo geresnių rezultatų. Taigi jie teikia "išmintingumo patarimus" (DMP 43 ir t.).
Svarbiausia yra tai, kad hedonistinėje-empiristinėje sampratoje protui nepriskiriama jokia savaiminė reikšmė. Praktiką jis apibrėžia ne pats savaime, o tik kaip hedonizmo instrumentas. Pamatysime, kad tai yra KANTO hedonizmo kritikos taikinys.

Empiristinės etikos tradicijoje ta hedonistinė pamatinė orientacija nuvedė į labai skirtingas pozicijas. Plėtojantis empiristiniam švietimui ir utilitaristiniam mąstymui, remiantis empiristiniu-hedonistiniu pamatu buvo mėginama nugalėti egoistinę kryptį, pagrįsti altruistinį-socialinį dorovės matmenį ir taip sukurti tokias etikos teorijas, kurios priartėtų prie kasdienio išankstinio supratimo. Kituose skyriuose aptarsime kai kurias svarbias istorinį poveikį padariusias empiristinės etikos pozicijas.

2.3 Antikinis hedonizmas

Aiškumo dėlei atsigręžkime į du antikinio hedonizmo variantus. SOKRATO mokinys ARISTIPAS KIRĖNIETIS (apie 435-365) laikomas vienu pirmųjų nuoseklių hedonistų, atstovaujančių mūsų tradicijai. Jis mokė, kad malonumas, suvokiamas *kaip pozityvus, teigiamas, konkretus, aktualus malonumas,* yra vienintelis veikimo tikslas, taigi ir gėris, o nemalonus vargas yra vienintelis blogis. Veikimo tikslas yra kuo daugiau *malonumų turintis gyvenimas.* Beje, ARISTIPAS teigė, kad tik tas gali patirti malonumą, kas, būdamas nepriklausomas ir nepažįstantis potraukių, valdo malonumą. Taigi etika yra gyvenimo menas, teikiantis patarimus, kaip gyventi kuo geriausią, t.y. malonumų sklidiną ir vargo neturintį gyvenimą.

EPIKŪRUI (341-270) malonumas ir nemalonumas taip pat yra vieninteliai žmogaus veiklos motyvai. Vis dėlto jis kitaip negu ARISTIPAS pabrėžia savo hedonizmą. Jo etinis gyvenimo menas skirtas ne maksimaliam konkretaus ir aktualaus malonumo, o ilgalaikio *malonumo ramybėje* patyrimui, taigi tokiam gyvenimui, kuris tekėtų be sukrėtimų, vargo, būtų pozityviai nukreiptas gyventi *ataraksijoje.* Be to, EPIKŪRAS skiria aukštesniuosius ir žemesniuosius malonumus, aukštesniuosius (ilgesnius) priskirdamas sielai, o žemesniuosius (trumpesnius) kūnui.

Ataraksija (gr. *tarasso* = krėsti, neraminti; privatyvinis *a* reiškia neigimą) reiškia fizinę ir psichinę ramybės būklę, taigi tokį gyvenimą, kada kūnas yra sveikas ir vyrauja aistrų harmonija. EPIKŪRAS pastebi, kad stiprių, aktualių aistrų perteklius kenkia sveikatai ir gali sukelti dvasinių sukrėtimų. liula trumpas malonumas atneša ilgą vargą ir kartėlį. Todėl, EPIKŪRO manymu, skaičiuojant malonumą-nemalonumą išmintis pataria veikiau pasirinkti ataraksiją.

Abiems Antikos hedonizmo pozicijoms būdinga egoistinė orientacija, t.y. joms tiesiogiai rūpi optimizuoti paties veikėjo **malonumo-nemalonumo** skaičiavimą. Nuolatinis empiristinės etikos tradicijos mėginimas skirti į aukštesniuosius ir žemesniuosius malonumus, idant taip būtų galima pasieki i *vertinantį hedonizmą,* veda į tokią principinę problemą: iš esmės malonumus empiriškai galima vertinti tik išminties patarimais **malonumo-nemalonumo** skaičiavimo požiūriu. Matyt, nuoseklus empirizmas nepateikia jokio kriterijaus, kuris, nepaisant išminties svarstymų, įgalintų nustatyti įvairių malonumų absoliučią etinę vertę.

2.4 David Hume

D. HUME'AS (1711-1776) laikomas žymiausiu britų empirizmo atstovu. Jo mokymas turėjo didelės reikšmės modernios empiristinės etikos raidai iki pat šių dienų. HUME'UI buvo aišku, kad *moralinių dalykų fenomeno neįmanoma paaiškinti egoistiniu hedonizmu.* Todėl remdamasis nuosekliu empiristiniu pamatu jis sukūrė ne-egoistinę etikos teoriją. Pamėginsime nusakyti svarbiausias jos mintis.

Du svarbiausi HUME'O etikos veikalai yra trečioji *Traktato apie žmogaus prigimtį* knyga *Apie moralę* (1740) bei *Moralės principų tyrinėjimas* (1751). Toliau cituojami tekstai iš pastarosios knygos.

2.4.1 Moralinio pritarimo objektas

HUME'O atspirties taškas yra paprastas empirinis **svarstymas**. Jis klausia: ką žmonės paprasčiausiai vadina moraliniu dalyku? Kas moraliniu požiūriu vertinama, giriama, kam pritariama?

Kad pasiektume savo tikslą, taikysime labai paprastą metodą: išskaidysime į dalis kompleksą dvasinių savybių, kurios yra tai, kas kasdieniame gyvenime vadinama *asmenine verte* [*personal merit*]; apžvelgsime kiekvieną dvasinę ypatybę, paverčiančią žmogų pagarbos ir prielankumo arba neapykantos ir paniekos objektu, patikrinsime kiekvieną įprotį, kiekvieną jausmą ir kiekvieną gebėjimą, kuriais apibūdindami žmogų sykiu jį giriame arba peikiame ir kurių nestokoja kiekvienas girtinas arba peiktinas jo charakterio ir esybės vaizdavimas. Nepaprastas mūsų, žmonių, jautrus taktas šitoje srityje filosofą ganėtinai įtikina, kad, sudarydamas savo sąrašą, jis niekada smarkiai neapsiriks ar kad jam grės pavojus neteisingai suklasifikuoti savo stebėjimo objektus [...]. (8 ir t.)

Šitas metodas įgalina padaryti tokias išvadas: moraliniu požiūriu žmones vertiname ir giriame tada, kai jiems yra būdingas tam tikras *palankumas kitų žmonių bei žmonių visuomenės atžvilgiu* ir kai jie savo veikla siekia

kitiems pasitarnauti ir padėti pasiekti laimę. Taigi moralinis pritarimas siejasi su nuostatomis, laikysenomis ir poelgiais, *kurie yra motyvuoti ne egoistiškai, o altruistiškai ir socialiai,* ir šiuo požiūriu nu kreipti į kitų gerovę bei visuotinę naudą. Tokios nuostatos, laikysenos ir poelgiai priimami su džiaugsmu ir pritarimu, o tai ir yra moralinis pritarimas.

> **Iš visa ko sprendžiant, atrodo neginčijama, kad niekas negali taip pakelti žmogaus vertės kaip stiprus palankumo jausmas ir kad bent jau dalis tos vertės randasi iš siekio rūpintis mūsų rūšies interesais bei žmonių bendrijai padėti pasiekti laimę. Žvilgsnis krypsta į palaimingą tokios charakterio savybės veikimą ir viskas, kas turi tokią gerą įtaką, kas yra naudinga tokiam pageidautinam tikslui, sutinkama su prielankumu ir džiaugsmu. Socialinės dorybės niekada nevertinamos atsietos nuo jų naudingų tendencijų, jos niekada nebūna bergždžios ir nenaudingos. Žmonių laimė, tvarka visuomenėje, santarvė šeimose, draugų tarpusavio parama visada laikomos jų švelnios valdžios žmonių širdims poveikiu. (17 ir t.)**

2.4.2 Simpatija ir moralinis jausmas

Taigi turime reikalą štai su tokiu turiniu: altruistinės ir socialinės nuostatos, laikysenos bei poelgiai mums patinka, teikia džiaugsmo, t.y. mes jiems pritariame. Lygiai taip pat mums nepatinka egoistinės ir asocialios nuostatos, laikysenos bei poelgiai; į juos žvelgiame bjaurėdamiesi, nenoriai, mes jiems nepritariame. HUME'O teigimu, šitas pagrindinis moralinio pritarimo fenomenas yra būdingas visoms kultūroms ir visiems žmonėms. Jis veikiausiai siejasi su žmogaus *psichine konstitucija.* Bet kodėl teigiamai reaguojame į tai, kas socialiai naudinga, ir neigiamai į tai, kas socialiai žalinga? Be abejo, dėl to, *kad mums rūpi žmonių gerovė, arba visuotinė gerovė.* Tačiau sykiu matyti, kad mūsų motyvacija jokiu būdu nėra tik egoistiškai orientuota į asmeninę naudą, o altruistiškai ir socialiai krypsta į mus supančių žmonių bei visuomenės naudą.

> **Taigi jei naudingumas yra moralinio jausmo šaltinis ir jei į tą naudingumą atsižvelgiama ne vien tik savojo Aš požiūriu, vadinasi viskas, kas didina visuomenės laimę, tiesiogiai pritampa prie mūsų pritarimo ir prielankumo. Taip įgyjame principą, didžiąja dalimi paaiškinantį dorovės atsiradimą. (61)**

Tačiau kaip suprasti tą dalyką remiantis empiristinėmis sąlygomis? Empiristinė minėto principo rekonstrukcija nurodo *juslinių-empirinių afektų* (instinktai, jausmai, polinkiai, aistros) darinį; tuos afektus HUME'AS išsamiai analizuoja antroje *Traktato apie žmogaus prigimtį* knygoje *(On passions).* Tačiau kaip tokiais afektais įmanoma paaiškinti principą, moralinio pritarimo požiūriu orientuotą į tai, kas visuotina, nepaisančio nuosavos

naudos? Ar malonumo-nemalonumo motyvacija tų afektų neapibrėžia taip, kad jie priverstinai turi būti egoistiški ir hedonistiški? Be to: ar tie afektai nuolatos nesikaitalioja su situacijomis, asmenimis ir objektais, apie kuriuos kalbama, taip, kad remiantis šiuo pagrindu tie *steady and general points of view,* kuriuos matome moralėje, išvis yra neįmanomi? HUME'AS tą problemą mėgina spręsti remdamasis *ekstensyvios simpatijos kaip moralinio jausmo pamato* konstrukcija. Trumpai aptarkime tos konstrukcijos punktus:

- **Skiriamos *dvi afektų klasės - tiesioginiai* ir *netiesioginiai. Tiesioginius* sukelia palys objektai, mumyse pažadinantys malonumą arba nemalonumą ir dėl to suvokiami kaip gėris arba blogis. Tiesioginių afektų (pvz., geidimas ir pasibjaurėjimas, rūpestis ir džiaugsmas) malonumo-nemalonumo motyvacija yra apibrėžta egoistiniu-hedonistiniu būdu.**
- ***Netiesioginiai* afektai dažniausiai yra susiję su *asmenimis* netiesiogiai ta prasme, jog tie asmenys dėl konkrečių savybių (*kokybės*) mums sukelia simpatiją arba antipatiją. Taigi malonumas ir nemalonumas čia randasi tarpiškai. Todėl afektai yra *trigubi: Aš* juose afektyviai yra susijęs su *asmeniu* dėl kokios nors tam asmeniui būdingos *savybės.***
- **Tėra dvi netiesioginės afektų poros: *puikybė-nuolankumas* ir *meilė-neapykanta.* Kalbant apie puikybę-nuolankumą turime reikalą su *savuoju Aš,* kuris dėl konkrečių savybių patinka (puikybė) arba nepatinka (nuolankumas). Kalbant apie meilę-neapykantą turime reikalą su *kitais asmenimis,* kurie dėl kokių nors savybių patinka (meilė) arba nepatinka (neapykanta).**
- **Mums rūpi, kad mūsų netiesioginiai-afektyvūs vertinimai sutaptų su kitų žmonių vertinimais, pvz., kad savybės, kuriomis mes asmeniškai didžiuojamės, patiktų ne tik subjektyviai, bet ir *intersubjektyviai* kaip pagarbos vertos savybės. Intersubjektyvumas vertinamiesiems afektams suteikia objektyvumo ir nugali atsitiktinumą ir savivalę. Todėl *simpatizuojam* kitų žmonių afektams ir taip pažįstame jų požiūrius ir jausmus. Iš to išplaukia: "Tas, kuris yra dorybingas, galės didžiuotis savimi pačiu ir būti vertas meilės kitų akyse; ir jis mylės kitus, kurie dėl to verti meilės, kad gali didžiuotis patys savimi" (SCHRADER 1984, 186).**
- ***Simpatija* (čia suprantama ne kaip geranoriškumas, atjauta arba užuojauta, o) kaip įsijautimas į kitų žmonių afektus sukuria *komunikacinį* afektų *perdavimą* ir prisideda prie afektyvaus vertinimo *apibendrinimo ir objektyvavimo,* minėtų *steady and general points of view,* kurie jau nebėra tiesiogiai egoistiški.**
- **Šiuo simpatiniu perdavimu galima paaiškinti, kodėl mums patinka, kaip asmeniškai gerbtinos ir dorybingos į *mus supančių žmonių ir visuomenės gerovę ir naudą* orientuotos savybės. Afektas, kuris geranoriškai ir atjaučiančiai kreipiasi į tą tikslą, yra *moralinis jausmas* (*moral sentiment*) ir (plačiąja prasme) irgi vadinamas "simpatija".**

Moralės sąvoka aprėpia visiems žmonėms bendrą jausmą, vieną ir tą patį objektą
S **pateikiantį bendram pritarimui ir apie jį sukuria visuotinę arba beveik visuotinę**

> **žmonių pažiūrų ir sprendimų vienybę. Sykiu ta sąvoka aprėpia ir jausmą, kuris yra toks universalus ir talpus, kad apima visus žmones ir net labai tolimų žmonių veiklą ir elgesį padaro pritarimo arba nepritarimo objektu, priklausomai nuo to, ar ta veikla atitinka, ar neatitinka pripažintą teisės normą. Tie abu reikalavimai yra būdingi vien čia pabrėžiamam žmogaus meilės jausmui. (120)**

Taigi moralinis jausmas užsimezga esant netiesioginiams afektams dėl komunikacinio-simpatinio perdavimo. Jis lemia tai, kad dorybingos (altruistiškos, socialiai naudingos) savybės ir poelgiai mums teikia džiaugsmo (malonumo) ir pasitenkinimo, t.y. kad mes jiems pritariame, o ydingas savybes ir poelgius afektyviai atmetame (nemalonumas) ir jiems nepritariame. Taigi moralinis jausmas apibūdinamas kaip *ypatingas malonumo-nemalonumo motyvacijos tipas.* Tiesa, čia irgi turime reikalą su savaiminiu, subjektyviu malonumu ir nemalonumu (hedonizmas), tačiau taip, kad jų objektas nėra (egoistine prasme) asmeninė nauda, o visuotinė gerovė.

Visu tuo remdamasis HUME'AS nusako ir *teisingumo,* kaip dorybės, moralinę reikšmę. Susirūpinimas teisingomis taisyklėmis ir sąlygomis randasi iš *(egoistinio) naudos skaičiavimo:* esame taip sukurti, kad savo interesus galime efektyviau realizuoti socialiai kooperuodamiesi, o ne izoliuodamiesi. Be to, savo poreikius turime patenkinti juos saikingai apribodami, ir veikiau esame egoistai bei menki didžiadvasiai. Todėl mūsų socialinį kooperavimąsi turi reguliuoti intersubjektyviai pripažintos ir veiksmingos sutartys, kuriomis dėl bendros naudos būtų pažaboti atskirų individų norai. Taip randasi idėja teisingumo kaip būklės, kai pavienio individo interesai koordinuojami pagal bendrą naudą.

> **Taigi pritarimo arba teisingumo įstatymai remiasi vien išmanymu ir žmogaus padėtimi, o jų atsiradimo ir veikimo priežastis yra *nauda,* kurią visuomenė gauna juos laiku ir reguliariai stebėdama. Jei kokiu nors svarbiu atžvilgiu būtų pakeista žmonių padėtis, jei būtų sukurtas didžiausias perteklius arba kartus vargas, jei žmogaus krūtinėje būtų apgyvendinta tobula savitvarda ir gerumas arba visiškas plėšrumas ir piktumas, tai, padarydami teisingumą visiškai *nenaudingu dalyku,* sykiu sugriautume jo tikrąją esmę ir sunaikintume jo įpareigojantį pobūdį žmonėms. (24 ir t.)**

Vis dėlto didesniuose socialiniuose kontekstuose tas teisingumo taisyklių ir asmeninės naudos sąryšis dažnai dingsta iš akiračio ir tada dėl asmeninės naudos linkstama pažeisti taisykles. HUME'O teigimu, vėl įsijungia *simpatija,* nulemdama tą bendrą, nešališką poziciją, simpatizuojančią visuotinei naudai ir moraliniu požiūriu pritariančią teisėtiems poelgiams ir nuostatoms. Tada kitus mylime dėl to, kad jie yra teisingi, ir patys galime didžiuotis savo pačių teisingumu.

> Teisingumo būtinybė visuomenės egzistavimui yra vienintelė tos dorybės priežastis, o kadangi jokia moralinė gėrybė nėra labiau gerbiama, galime padaryti išvadą, kad šitas naudingumo momentas apskritai yra veiksmingiausias ir labiausiai valdo mūsų jausmus. (43)

2.4.3 Jausmas ir protas

HUME'O etika yra *empiristinė,* nes joje praktiką galiausiai visiškai lemia (jusliniai) afektai, polinkiai arba jausmai. Ji yra *hedonistiška,* nes pripažįsta (net esant simpatiniam perdavimui) tik malonumo-nemalonumo motyvaciją. *Protas,* palyginti su empiriniais afektais, atlieka pavaldžią, *instrumentinę* funkciją. Jis konstatuoja faktus ir nustato, kokios priemonės yra pačios tinkamiausios veikimo tikslams pasiekti. Iš esmės jis praktikai teikia meistriškumo taisykles ir išminties patarimus (2.2). Tačiau moralinis tikslo nustatymas bei vertinimas vyksta afektyviai arba emocionaliai. Dėl to HUME'O etika yra *jausmų moralė.*

> Todėl nesunkiai galime apibrėžti atskiras *proto* ir *polinkio* sritis bei uždavinius. Protas perteikia tiesos ir melo pažinimą, polinkis pagimdo grožio ir bjaurasties, ydos ir dorybės pajautą. Protas, nieko nepridėdamas ir neatimdamas, regi daiktus taip, kaip jie iš tikrųjų būna gamtoje, o polinkiui būdinga kuriančioji jėga, jis kuria, taip sakant, naują pasaulį, visus gamtos objektus pagrąžindamas arba pabjaurindamas iš vidinio jausmo skolintomis spalvomis. Protas, būdamas šaltas ir nesuinteresuotas, nėra veiklos motyvas, jis tevaldo instinkto arba polinkio perduotą impulsą, mums parodydamas priemones, kuriomis galime pasiekti laimę arba išvengti nelaimės. Polinkis, pažadinantis malonumą arba nemalonumą ir taip sukuriantis laimę arba nelaimę, tampa veiklos motyvu ir yra pirmoji siekių arba norų paskata ar impulsas. Nuo pažintų arba suponuojamų aplinkybių ir sąlygų protas mums padeda surasti slaptus ir nežinomus dalykus; kai jau prieš akis turime visas aplinkybes bei ryšius, tada polinkis iš bendro įspūdžio pabudina mumyse naują pritarimo arba nepritarimo jausmą. (145 ir t.)

Prisiminkime iš pradžių aptartus mūsų *kasdienio* moralinių dalykų *išankstinio supratimo* elementus! Galime išvardyti keturis punktus, kai tarp HUME'O etikos ir minėto išankstinio supratimo randasi prieštaravimas:

(1) *Savanoriškumas.* Pagal kasdienį išankstinį supratimą vadovaujamės nuostata, kad savanoriškumu paremta praktika yra moraliniu požiūriu reikšminga, kad ją galime priskirti veikiančiam asmeniui ir kad jis už ją gali atsakyti (1.1.3). HUME'O jausmų moralė iš esmės atmeta laisve paremtą moraliniu požiūriu reikšmingą apsisprendimą. Veiklą neišvengiamai lemia esama psichinė-afektyvi asmens struktūra, asmens polinkiai arba charakteris.

Kadangi protas reiškiasi tik kaip (dėl polinkio) instrumentalizuotas, o ne kaip savarankiškas (KANTO "grynasis") protas, tai praktiką visiškai motyvuoja empirinė polinkių (afektai, instinktai, jausmai ir t.t.) malonumo-nemalonumo motyvacija. Tai, kaip aš veikiu, priklauso nuo mano polinkių stiprumo bei psichinės konsteliacijos, kaip antai nuo klausimo, koks stiprus yra moralinis jausmas mano psichinės charakterio konsteliacijos struktūroje. Taigi HUME'O etikoje moralinis sprendimas negali sietis su asmeninių poelgių ir nuostatų atsakingu savanoriškumu, o vien tik su asmens psichiškai-empiriškai išreikštos konsteliacijos ypatybe, iš kurios tam tikra prasme mechaniškai randasi asmens poelgiai ir nuostatos. Todėl praktikos tam asmeniui neįmanoma priskirti; aš negalėjau veikti kitaip ir, tiesą sakant, už šitą veiklą nesu morališkai atsakingas ir esu niekuo dėtas. Žinia, gyrimu arba priekaištais, atlyginimu arba baudomis tas konsteliacijas galima paveikti ir pakeisti (pvz., auklėjimo srityje). Tačiau tas poveikis esti be savanoriško ir atsakingo asmens pasiryžimo; jis pasireiškia kaip empirinis sąryšis (2.1) pačioje malonumo-nemalonumo motyvacijoje.

(2) *Universalumas.* Pagal kasdienį išankstinį supratimą moralinį aspektą suvokiame kaip įpareigojimą asmeninę gerovę derinti su kitų žmonių arba visuotine gerove (1.1.5). Šiuo požiūriu tai yra nešališko, objektyvaus bei sykiu racionalaus ir diskursyvaus (1.4) universalumo aspektas. Šitą aspektą HUME'AS mėgina empiriškai pakeisti komunikaciniu, simpatiniu netiesioginių afektų perdavimu. Tačiau taip jo sukurtas empirinis universalumas yra atsitiktinis ir neatitinka moralinio universalumo reikalavimo.

Egoistinį hedonizmą HUME'AS mėgina sušvelninti simpatiniu įsijautimu į žmonių vertinančius afektus ir taip pasiekti nešališką moralinių dalykų (pritarimas visuotinei gerovei) universalumą. Tačiau simpatinis perdavimas tegali pateikti vidutiniškas ir faktiškas tam tikrų visuomeninių darinių vertybines nuostatas, taigi geriausiu atveju konkretaus, sociologiniu požiūriu konstatuojamo etoso universalumo koncepciją. Tačiau moralinio aspekto racionalus diskursyvumas nesitenkina empirine konkrečių etoso formų duotybe, o tikrina tų etoso formų teisingumą. To moralinio tikrinimo principo jis nelaiko empiriškai iš anksto rastu dalyku, o turi kaip matą visų normų, taisyklių ir principų, kuriems empiriškai-faktiškai būdingas moralinis atspalvis. Tas moralinis universalizavimo principas yra empiriškai nerekonstruojamas.

(3) *Besąlygiškumas.* Pagal kasdienį išankstinį supratimą moralinį reikalavimą suvokiame kaip besąlygišką įsipareigojimą (1.1.2). Tas besąlygiškumas iškyla ir iš moralinių dalykų savaiminio vertingumo (1.1.6). Nepaisant skirtingų simpatijos teorijos formų, yra neįmanoma pagal nuoseklią hedonistinę poziciją rekonstruoti tą besąlygišką moralinių dalyki) savaiminį vertingumą. Moralinis reikalavimas pasireiškia tik kaip (malonumo-nemalonumo motyvacijos prasme) empiriškai sąlygojamas reikalavimas.

Tiesa, HUME'AS įveikia tiesioginį egoistinį hedonizmą, kuriam atstovauja ARISTIPAS

bei EPIKŪRAS. Tačiau čia reikia atminti štai ką: HUME'AS grindžia simpatinį perdavimą netiesioginiais afektais puikybė-nuolankumas bei meilė-neapykanta, visų pirma motyvuojamais egoistiškai. Tai, kas sužadina simpatinį perdavimą, yra subjektyvus poreikis turėti kokybių, kuriomis galėtume didžiuotis, nes kitų žmonių akyse jos mus padaro vertais meilės. Suprantama, šiuo atveju pirmiausia turime galvoje altruistines arba socialiai apibrėžtas kokybes, nes būtent jos padaro mus vertais meilės kitų akyse. Taigi mūsų netiesioginiuose afektuose tūnantį poreikį (malonumo-nemalonumo motyvacija) galime patenkinti tik tada, kai *apskritai* pripažįstame tokio pobūdžio kokybes. Tačiau sykiu matyti, kad iš simpatinio perdavimo kylantis moralinis jausmas galiausiai yra visiškai sąlygotas (nors ir tarpininkavimo būdu) egoistiškai-hedonistiškai.

(4) *Teisingumas* HUME'O etikoje kildinamas iš to, kad regėdami savo padėtį žmonės puikiai supranta savuosius interesus. Teisingumas (kaip teisė) tvarko kooperavimąsi siekiant socialinės naudos ir (kaip dorybė) pritaria toms tvarkos taisyklėms bei visuotinei gerovei. Tačiau HUME'AS negali parodyti, kaip visuotinė gerovė turėtų *distributyviai* (t.y. paskirstymo požiūriu) sietis su atskirų asmenų interesais, kitaip sakant, jis negali parodyti, kas yra teisingos reguliatyvų arba nuostatų sistemos aukščiausias tikslas - atskirų asmenų gerovė ar socialinės naudos (*adityvus*) didžiausias pasiekimas.

Čia keliamas klausimas apie moralės tikslo, kurį HUME'AS nusako kaip naudą, apibrėžimą. 1.1.5 skyriuje bandėme parodyti, kad mūsų kasdienis supratimas (pvz., aukso taisyklė) yra linkęs kiekvieno žmogaus gerovę, atsižvelgiant į jo ryšius su kitais žmonėmis, traktuoti taip, tarsi visuomet yra neteisinga taip traktuoti socialinę naudą, kad jos siekiant, su atskirais asmenimis būtų elgiamasi vien kaip su priemonėmis ir jais disponuojama. Tačiau toks supratimas suponuoja, kad asmuo (ir iš principo kiekvienas asmuo) yra bet kokios moralinės praktikos absoliutus tikslas (KANTO "tikslas pats savaime"). Tačiau empiristinėje etikoje tai negali būti įtikinamai pagrįsta.

Šie keturi svarstymai nubrėžia vieną svarbiausių problemų, kylančių ne tik žvelgiant iš HUME'O pozicijos, bet ir kievienoje nuosekliai empiristinėje etikoje. Nors HUME'O etinės idėjos empiristinės etikos raidoje buvo daugeliu požiūrių patobulintos ir modifikuotos, tačiau minėtos problemos atsiranda vis iš naujo. Pasirodo, jog empiristinis požiūris iš esmės sukelia įtampą su mūsų kasdieniu supratimu. Prie minėtų klausimų grįšime dar ne kartą.

2.5 Utilitarizmas

Utilitarizmas (iš lot. *utile* = naudingas) yra viena reikšmingiausių dabartinės empiristinės etikos pakraipų. Jis šliejasi prie britiškojo empirizmo etikos (2.1), pirmiausia prie TH. HOBBESO, D. HUME'O ir D. SMITHO (1723-1790) pozicijų. Utilitarizmo pra-

*dininku laikomas J. BENTHAMAS (1748-1832; *An Introductionto the Principles of Morais and Legislation*,1789). Be jo, utilitarizmo klasikais laikomi J. SI. MILLAS (1806-1873; *Utilitarianism*, 1863) ir H. SIDGWICKAS (1838-1900; *Methods of Ethics*, 1875). Mūsų amžiaus pirmoje pusėje utilitarizmas buvo smarkiai kritikuojamas. Maždaug nuo 1950 m. vis labiau buvo bandoma jį atgaivinti ir plėtoti. Tačiau lygiagrečiai atsirado ir plati utilitarizmo kritika. Diskusija neprarado aktualumo ir dabar.

2.5.1 Bendra charakteristika

"Utilitarizmu" dabar vadinamas gana platus filosofinės etikos pozicijų spektras, kurį galima išskirti daugeliu požiūrių. Vis dėlto galima nusakyti tuos esminius tipiškai utilitaristiniais laikomus požiūrius. Remsimės O. HOFFE (Hg., 1974, 7-11), utilitaristinę nuostatą nusakančiu kaip *keturių principų kombinaciją*. Si principų kombinacija turėtų įgalinti *vertinti poelgius ir normas remiantis empiriniu-racionaliu pagrindu*. Nors pagrindinė pozicija implikuoja empirinę nuostatą, ji neimplikuoja diferencijuoto antropologinio ir fundamentinio etinio pamato, kurį bandė pateikti, pavyzdžiui, HUME'AS. Kaip normatyvinė etika utilitarizmas norėtų pateikti santykinai paprastą, empiriškai apibrėžiamą moralinio vertinimo kriterijų. Apžvelkime kiekvieną principą atskirai. Remsimės vien moraliniais *poelgių* vertinimais.

(1) *Pasekmių principas*. Moralinis poelgių vertinimas pagrįstas vien laukiamomis *poelgių pasekmėmis, išdavomis* arba *padariniais*. Tad nėra tokių poelgių, kurie būtų moraliniu požiūriu teisingi ar neteisingi *patys savaime*, nepriklausomai nuo jų imanentiškų savybių bei pasekmių. Moralinis poelgio vertinimas vertina tik *poelgio sukeltus padarinius*. Sis principas dar vadinamas *teleologiniu principu* (iš gr. *telos* = tikslas, pasekmė) ir priešinamas *deontologiniam* (iš gr. *dei* = privalo).

Deontologinės pozicijos paremtos prielaida, jog poelgiai gali būti moralūs ar nemoralūs *patys savaime*, t.y. dėl jų imanentiškos sandaros ir nepriklausomai nuo jų sukeliamų pasekmių. Antai deontologas gali teigti, kad žmogžudystė, išprievartavimas, vagystė ar melas bet kuriuo atveju yra amoralūs patys savaime ir nepriklausomai nuo jų padarinių, pavyzdžiui, dėl to, kad jie savaime prieštarauja prigimčiai arba dėl to, kad jie prieštarauja kokiam nors besąlygiškam bendram principui. Utilitaristas kaip teleologas arba konsekvencialistas atmeta tokį imanentišką vertinimą ir visus poelgius moraliniu požiūriu vertina tik remdamasis *padarinių skaičiavimu*. - Reikia neišleisti iš akių, kad žodis "teleologija" gamtos filosofijoje turi visiškai kitą prasmę (plg. FĮ 3.4.4.2).

(2) Naudingumo principas. Kokiais kriterijais įvertinamos poelgio pasekmės? Utilitaristas atsako: kriterijus yra poelgio pasekmių naudingumas realizuojant *savaiminę gėrybę*. Tad skaičiuojant pasekmes, reikia nustatyti

tą mastą, kuriuo poelgio pasekmės gali prisidėti prie savaiminio gėrio realizavimo.

Taigi utilitarizmas nėra vertybinis nihilizmas; naudingumą jis sieja ne su savavališku bet kokių tikslų pasirinkimu, o su savaimine gėrybe kaip aukščiausia vertybe arba aukščiausiu gėriu (*summumbonum*).Tad naudingumo kriterijus paremtas savaiminės gėrybės teorija.

(3) *Hedonizmo principas.* Kaip empiristinė pozicija, utilitarizmas gali apibrėžti savaiminę gėrybę hedonistiškai. Ji yra *žmogiškų poreikių bei interesų tenkinimas,* t.y. *malonumas,džiaugsmas,* (hedonistiškai suprantama) *laimė.* Į klausimą, apie kokius poreikius bei interesus čia kalbama, utilitaristai atsako *tolerantiškai*: kiekvienas, planuodamas savo gyvenimą, nustato savo preferencijas ir kartu - savojo hedonistinio skaičiavimo profilį. Savaiminė gėrybė yra žmogaus laimė. Kas tą laimę sudaro - kiekvienas asmuo sprendžia pats.

Taip hedonistiškai traktuojama gėrybė suskyla į praktiškai begalinę subjektyvių preferencijų, polinkių bei interesų įvairovę. Todėl utilitaristinį gėrybės pobūdį nulemia ne laimės *kokybinis turinys,* bet *laimės jausmo kiekybė,* nepriklausomai nuo kokybinio turinio. Pasitenkinimas, kurį patiria pornofanas, žiūrėdamas itin aštrų pornografinį filmą, yra visiškai bendramatis su pasitenkinimu Beethoveno gerbėjo, matančio ir girdinčio didingą "Fidelio". Jau BENTHAMAS bandė išplėtoti vien *kiekybinį hedonizmo skaičiavimą,* pagal kurį atsisakoma bet kokių kokybinių skirtumų ir džiaugsmas ar kančia kvantifikuojami homogeniškai (pagal intensyvumą, trukmę, patikimumą, artumą). Kitaip negu BENTHAMAS, MILLAS bando atstovauti *kokybiniam hedonizmui,* pavyzdžiui, remtis skirtumais tarp dvasinių ir juslinių, aukštesnių ir žemesnių džiaugsmų ar poreikių. Tad jis iškelia motyvą, su kuriuo jau esame susidūrę kalbėdami apie EPIKŪRĄ. Gerai žinomas MILLO posakis, kad "geriau būti nepatenkintu žmogumi, negu patenkinta kiaule". Čia MILLAS teisus, tačiau neaišku, ar toks moraliniu požiūriu reikšmingas kokybinis hedonizmo išskyrimas yra įmanomas darant empiristines prielaidas.

(4) *Socialinis principas.* Plėtodamas HUME'O ir SMITHO požiūrį, utilitarizmas atmeta egoistinį hedonizmą. Moralinėje sąskaitoje svarbu ne vien paties veikiančiojo laimė, bet laimė *visų, kuriuos tas poelgis liečia,* svarbu "kuo didesnio žmonių skaičiaus kuo didesnė laimė" (BENTHAM), O galiausia apskritai visų žmonių socialinė nauda. Jau klasikai į šią socialinę perspektyvą įtraukė ir gyvūnus bei pasisakė už visų jaučiančių būtybių laimę. Socialinė nauda čia dažniausiai interpretuojama kaip *kvantitatyvi-adityvi*: skaičiuojant pasekmes, žiūrima kuo didesnės socialinės *naudos sumos* arba kuo didesnio *naudos vidurkio.*

Tipiškas šio kvantitatyvios-adityvios argumentacijos pavyzdys yra politinėje ekono-

mijoje taikomas socialinio produkto apskaičiavimas kaip pagamintų prekių bei paslaugų suma. Turint omenyje, kad prekės ir paslaugi н tt н k t n H poreikius, ir dėl to turi naudingumo pobūdį, kainomis apskaičiuotas sociali n is |....Ju k l as |>asirodo kaip tiksliai kvantifikuojama naudų suma. Tada naudos vidurkį galima pllu 7ti kaip vienam žmogui tenkančią socialinio produkto dalį. Utilitaristinės orientacijos ūkio etika moraliniu požiūriu gerais laiko tokius poelgius, kurie skatina ukt....ą......ą, urs taip auga naudos suma arba naudos vidurkis. Aišku, kad taip kvantitatyviai utilityvini argumentuojant negalima atsižvelgti į teisingo paskirstymo problemas

KLAUSIMAS	KRITERIJUS	PRINCIPAS
Kaip vertinami poelgiai (poelgio utilitarizmas) arba taisyklės (taisyklių utilitarizmas)?	teleologiškai: pasekmės padariniai	PASEKMIŲ PRINCIPAS
Kaip vertinami padariniai?	Nauda gėrybės atžvilgiu	NAUDINGUMO PRINCIPAS
Kas yra gėrybė?	Malonumo išgyvenimas, mažiausias nemalonumo išgyvenimas (pozityvi ir negatyvi nauda)	HEDONIZMO PRINCIPAS
Kaip teisingai apibrėžti naudą? Kas yra teisumas?	Su poelgiu susijusių asmenų aukščiausios gerovės pasiekimas (naudos suma, naudos vidurkis)	SOCIALINIS PRINCIPAS

3 pieš.: Moralinis vertinimas utilitarizmo požiūriu

Tad apžvelgėme principų kombinaciją, sudarančią utilitaristinį moralinio vertinimo kriterijų. Kalbėdami apie poelgį, galimi taip apibendrinti: "Moralės požiūriu poelgiai tik tada yra teisingi, kai jų padariniai optimalūs visiems su tais poelgiais susijusiems žmonėms". Sidgwick kas utilitarizmo kriterijų formuluoja kaip empirinio hedonizmo kriterijų:

> Remdamiesi juo, kiekvieną kartą visus džiaugsmus ir skausmui, kuriuos galima numatyti kaip įvairių siūlomų elgesio alternatyvų tikėtinus padarinius, turime palyginti ir pasirinkti tarsi į didžiausią laimę vedančias alternatyvas (Methods, Ch. IV, § 1, cituojama pagal HÖFFE, Hg. 1975, 74)

2.5.2 Diskusijos dėl utilitarizmo aspektai

Kadangi utilitarizmas dažniausia suvokiamas kaip empiristinės etikos

pozicija, jam tinka pastabos, padarytos nagrinėjant HUME'O pažiūras (2.4.3). Norėtume aptarti kai kuriuos naujausios diskusijos dėl utilitarizmo aspektus. Aišku, kad teks apsiriboti vien problemų apybraiža, nė iš tolo negalinčia perteikti viso diskusijos sudėtingumo.

(1) *Poelgio ir taisyklių utilitarizmas.* 2.5.1 skyrelyje apibūdinome *atskiriems poelgiams* taikomą utilitarizmo kriterijų. Tačiau utilitarizmo kritika pagrįstai nurodo, jog mūsų kasdienė samprata iš esmės priešinga požiūriui, kad poelgių (pvz., žmogžudystės, išprievartavimo, vagystės, melo) moralinis vertinimas *visuomet* turi būti išvedamas iš militaristinio pasekmių skaičiavimo. Viena vertus, kai kurie poelgiai (tokie, kaip minėtieji) mums tiesiogiai atrodo nemoralūs, kita vertus, be abejonės, didelę reikšmę visuotinei naudai turi tai, ar tam tikros *taisyklės* (normos) gali pretenduoti į socialinį pripažinimą bei reikšmingumą; tačiau nuoseklus *poelgio utilitarizmas,* atrodo, apskritai krypsta *destabilizuoti* tokias taisykles, nes jis savo skaičiavimu tikrina kiekvieną poelgį atskirai. Norėdami atremti šį priekaištą, daugelis utilitaristų atsisako poelgio utilitarizmo ir skelbia *taisyklių utilitarizmą.*

Poelgio utilitarizmą **sudaro požiūris, kad poelgio teisingumas ar klaidingumas turi būti nustatyti remiantis geromis arba blogomis šio poelgio pasekmėmis.** ***Taisyklių utilitarizmą*** **sudaro požiūris, kad poelgio teisingumą arba klaidingumą reikia nustatyti remiantis geromis arba blogomis pasekmėmis, išplaukiančiomis iš taisyklės, pagal kurią kiekvienas poelgis turi būti atliekamas panašiomis aplinkybėmis.** (J. J. SMART, kn: SMART/WILLIAMS 1979, 9)

Tad taisyklių utilitarizmas vertinantį sprendimą atlieka *dviem pakopom:*

- Atskiri poelgiai turi atitikti veiklos taisykles (1 pakopa).
- Veiklos taisyklės turi būti įvertintos utilitaristinio skaičiavimo prasme (2 pakopa).

Taisyklių utilitarizmo poziciją diskusijoje pirmiausia suformulavo J. O. URMSONAS ir R. B. BRANDTAS, tačiau bent iš dalies ją formuluoja jau MILLAS. Apskritai galima ginčytis, ar veiklos utilitarizmo atskyrimas nuo taisyklių utilitarizmo iš tikro yra pažanga:

- **Jei *veiklos utilitaristas* yra nuoseklus konsekvencialistas, tai jis turėtų stengtis apskaičiuoti *visas įmanomas* reikšmingas pasekmes. Vadinasi, jis turėtų atsižvelgti ir į tai, kokios bus pasekmės visuotinei naudai, jei atskiri poelgiai stabilizuos arba destabilizuos veiklos taisykles. Jei jis šių pasekmių nepaisys, jis nebus nuoseklus konsekvencialistas.**
- **Jei *taisyklių utilitaristas* yra konsekvencialistas, tai skaičiuodamas jis turi atsižvelgti ir į stabilių veiklos taisyklių pasekmes bei šių taisyklių galimo nesilaikymo pasekmes konkretaus poelgio atveju. Jei jis to nedaro, tai jis tik "meldžiasi taisyklėms" (SMART), O tokia nuostata gali būti pagrįsta tik *deontologiškai.***

(2) *Hedonistinis vertybės principas.* Daugelis utilitaristų seka BENTHAMU, laikydamiesi požiūrio, jog hedonistinę pagrindinę vertybę (malonumą, džiaugsmą, laimę) reikia traktuoti vien kiekybiškai (t.y. atsižvelgiant vien į intensyvumą, trukmę ir t.t.) ir nekreipti dėmesio į kokybinius skirtumus. Toks jau MILLO (2.5.1) kritikuotas požiūris pirmiausia kelia du sunkumus:

- Kaip turėtume kvantifikuoti ir padaryti *utilitaristiniam skaičiavimui bendramates* kokybiškai tokias skirtingas malonumo rūšis? Jau BENTHAMO hedonistinė sąskaita pasirodė visiškai nepraktiška.
- Be abejo, mūsų kasdienis supratimas (kartu su MILLU) reikalauja *kokybiškai diferencijuoto* hedonizmo. Bet kaip pastarasis turėtų būti pagrįstas empiristiškai-utilitaristiškai?

Anot gerai žinomo BENTHAMO posakio, žaisti kėgliais yra taip pat gerai, kaip ir skaityti eilėraščius, jei pasitenkinimo kiekis yra vienodas. SMARTAS (1 8 ir t.) šią poziciją bando sukritikuoti, pateikdamas elektrodų žmogaus pavyzdį. Tarkime, kad žmogui į smegenis įterpiama daugybė elektrodų, ir jie jam gali sukelti malonumo pojūtį. Tarkime, kad šis žmogus savo nuožiūra gali įjungti ir išjungti tuos elektrodus. Visiškai įmanoma, kad toks elektrodų žmogus šiuo būdu pasieks didžiulį kiekį malonių pojūčių ir pasitenkinimo. Tačiau ar turėtume sau ir kitiems žmonėms trokšti tokios laimės? Ar įmanoma hedonizmo principo gėrį mąstyti kaip tokio elektrodų žmogaus laimę? Žinoma, ne. Tačiau kodėl ne? SMARTO teigimu, (tikroji) laimė yra ne vien pasitenkinimas; dar turime *sugebėti nusakyti kaip gerą to pasitenkinimo priežastį*. Anot WILLIAMSO, utilitarizmas neleidžia to padaryti:

> **Tačiau *kokiu* masteliu reikia utilitaristiniu požiūriu taikyti šį papildomą priežasties laikymo gera faktorių? Vien utilitaristiniu požiūriu nėra jokio kito pagrindo, išskyrus aukštesnius pasitenkinimo laipsnius, tačiau jie neįmanomi, nes kitaip nekiltų pati**
> 1 **problema. (1979, 78)**

Be papildomų prielaidų, kurių neįmanoma rekonstruoti empiristiniu-utilitaristiniu požiūriu, utilitarizmo vertybės principas galiausiai virsta nebendramačių pasitenkinimų arba visiškai heterogeniškų malonumo ir nemalonumo vienetų pozityvia suma.

Su tuo tiesiogiai susijęs klausimas: *Ar tai, ko mes siekiame kaip laimingo gyvenimo, apskritai yra hedonistiškai apibrėžta laimė?* Ar laimingo žmogaus gyvenimo visuma nekyla veikiau iš gyvenimo planų realizavimo, prasmingų tikslų siekimo, ryšių sudarymo ir išsaugojimo?

> **Sutinkame su utilitarizmu, kad visi dėmesio verti planai vienaip ar kitaip teikia laimę. Tačiau mums rūpi, kad iš to, jei tai yra tiesa, neseka, jog šie planai savo ruožtu yra laimės siekimo planai. Turime tikėti kitais dalykais ar bent tų dalykų norėti, ar būti jais nors truputį patenkinti, kad iš kažkur ateitų laimė. (WILLIAMS 77)**

(3) *Teleologinė prognozė.* Utilitarizmas reikalauja, kad moraliniu po žiūriu vertindami įvairias poelgių ar taisyklių alternatyvas, prognozuotume ir suvienodintume alternatyvias pasekmių aibes. Tad turėtume gretinti *prognozuojamas alternatyvias pasaulio būsenas.* Daug diskutuojama, ar šis reikalavimas apskritai įvykdomas. Kokiomis tikimybėmis operuoja tokios teleologinės prognozės? Kaip galima prognozuoti kitų žmonių (pasekmių aibių atžvilgiu reikšmingą) veiklą? Be to, svarbus dar ir toks požiūris: be abejo, aš atsakau ne vien už mano paties poelgius kaip tokius, bet ir už lai, *kam aš leidžiu arba nesutrukdau įvykti.* Jei šią atsakomybę (WILLIAMS: "negatyvią atsakomybę") suvokiu nuosekliai konsekvencialistiškai, lai mano atsakomybės ribos išsiplečia iki begalybės, nes ji aprėpia praktiškai viską, kas yra pasaulyje. Tačiau kartu ji išnyksta kaip konkreti atsakomybė.

(4) *Teisingumas.* Čia nagrinėjamą problemą suformulavo jau HUME'AS (2.4.3). Ji aptinkama visuose empiristinės etikos variantuose. Diskusijoje dėl utilitarizmo ji tampa nepaprastai svarbi. Utilitarizmo socialinis principas socialinę naudą traktuoja *adityviai-kvantitatyviai* kaip *naudų sumą* arba kaip *naudų vidurkį.* Tačiau taip išleidžiamas iš akių *distributyvaus* (paskirstančio) *teisingumo* arba *padorumo* požiūris. Tuo tarpu pagal kasdienį supratimą kaip tik šis požiūris yra svarbiausias.

Kas čia turima omenyje, galima lengvai paaiškinti pavyzdžiais: galima įsivaizduoti, kad tautos socialinis produktas yra didžiausias tada, kai leidžiama, kad mažuma gyventų kraštutinės marginalizacijos sąlygomis ("dviejų trečdalių visuomenė"). Vis dėlto esame linkę tokią būklę laikyti nesocialia ir neteisinga. Be teisingumo ar padorumo principo vergovė, diktatūra, rasizmas ir t.t. gali būti pateisinti, jei jie garantuoja naudų sumos maksimumą. Net teisės pažeidimai, sakysim, aiškiai nekaltų žmonių nuteisimas, gali būti pateisinti, remiantis, pavyzdžiui, Kajafo šūkiu: "Jūs nieko neišmanote ir nepagalvojate, jog jums geriau, kad vienas žmogus mirtų už tautą, o ne visa tauta žūtų" (*Jn* 11, 50). Be abejonės, veiksmingiausią utilitaristinio teisingumo deficito kritiką pateikė J. RAWLSAS (*A Theory of Justice,* 1971).

Utilitarizmas gali bandyti atremti šią kritiką pirmiausia tokiais dviem argumentais:

- *Taisyklių utilitarizmo argumentas:* Yra pagrindo manyti, kad teisingos ir garbingos taisyklės daro ilgalaikį ir teigiamą poveikį socialinės naudos sumai ar naudos vidurkiui. Tad atrodo, kad teisingumui yra būdinga tam tikra didžiausio naudos siekimo tendencija. Kita vertus, neteisingos ar negarbingos taisyklės galiausiai sukelia neigiamas pasekmes.

Antai teisės pažeidimai visuomenėje gali sukelti nepasitikėjimą teise. Priespauda ir laisvės apribojimai provokuoja pasipriešinimą, neramumus ir revoliucinius judėj i

mus. Gyventojų grupių marginalizavimas didina nusikalstamumą ir sukuria socialines įtampas.

- *Ribinės naudos argumentas:* Jei naudų sumą traktuojame kaip subjektyviai-hedonistiškai suprantamų naudos funkcijų sumą, tai tarp naudų sumos ir naudų paskirstymo galima aptikti tam tikrą koreliaciją. Tai paaiškinama nykstama ribine nauda.

Tarkime, šimtą porcijų sočių pietų turime padalinti šimtui alkanų žmonių. Tuojau pastebėsime, kad naudų sumai turi reikšmės, kaip mes tai padarysime: ar, pavyzdžiui, visą šimtą porcijų atiduosime vienam privilegijuotam asmeniui, ar išdalinsime po dešimt porcijų dešimčiai asmenų, kitiems devyniasdešimčiai nieko neduodami, ar visiems šimtui asmenų atiduosime po vieną porciją. Juk privilegijuotas asmuo, gavęs šimtą pietų porcijų, tikros naudos galės turėti tik iš vienos porcijos; jau antrą porciją valgydamas jis bus toks sotus, kad jo nauda šįkart bus mažesnė. Tas pat atsitiks tiems dešimčiai, kurie kiekvienas gaus po dešimt porcijų. Tad didžiausia naudų suma bus tada, kai kiekvienas gaus po vieną porciją. Žinoma, šio pavyzdžio negalima pritaikyti sprendžiant visas paskirstymo problemas. Koks paskirstymas kiekvienu konkrečiu atveju duoda didžiausią naudų sumą, priklauso nuo empirinių duotybių.

Abu argumentai yra *empiriniai.* Jie *nesako,* kad teisingumas kiekvienu atveju, t.y. *deontologiškai,* turi būti realizuotas, bet nurodo tik tai, kad tam tikromis sąlygomis teisingumas prisideda prie socialinės naudos sumos didžiausio siekimo, nors moraliniu požiūriu čia rūpinamasi ne teisingumu, o naudų suma. Tad ir šie kontrargumentai nepatenkina mūsų moralinio išankstinio supratimo. Todėl kai kurie utilitaristai teisingumo, padorumo *(fair)* ar lygybės principus traktuoja kaip savo etinių teorijų *papildinius.* Kaip bebūtų, tokių deontologinių principų empiristinė etika negali pagrįsti.

Kaip pavyzdį galime panagrinėti P. SINGERIO *preferencijos utilitarizmą* (*Practical Ethics,* 1979). Savo utilitarizme SINGERIS įveda "vienodo interesų pasvėrimo" principą, kuris reiškiasi kaip lygybės arba teisingumo principas.

> Vienodo interesų pasvėrimo principo esmę sudaro tai, kad savo moraliniams svarstymams mes suteikiame tokį patį svorį, kaip panašiems interesams visų tų, kuriuos paliečia mūsų poelgiai. (32) Šis principas iš tikro nukreiptas štai į ką: interesas yra interesas, nesvarbu kieno jis yra. (32 ir t.) Šis kitas utilitarizmo variantas vertina poelgius ne pagal jų tendenciją siekti didžiausio malonumo ir mažiausios kančios, o pagal tą laipsnį, kuriuo tie poelgiai atitinka mūsų poelgių ar jų pasekmių paliestų būtybių interesus. [...] Preferencijų utilitarizmo požiūriu, neteisingas yra poelgis, prieštaraujantis kokios nors būtybės preferencijai ir nekompensuojamas priešingų preferencijų. (112)

(5) *Teleologija ir moralinė teologija.* Katalikų moralinėje teologijoje B. SCHÜLLERIO (*Die Begründung sittlicher Urteile,* 1973) pastangomis iš dalies buvo priimtas utilitaristinis požiūris. Dažnai šio požiūrio šalininkų koncepcijos vadinamos *teleologiškai orientuota moraline teologija.* **Pagrindines** SCHÜLLERIO mintis galima trumpai taip suformuluoti:

> Biblinis *meilės įsakymas* reiškiasi kaip (galiausiai deontologinis) *moralės principas,* kuris implicitiškai yra ir teisingumo principas. Jis išreiškia kiekvieno asmens nelygstamą vertę, orumą ir savitiksliškumą.
> Sis moralės principas funkcionuoja taip, kad bet kokia moralinė argumentacija yra *teleologinė.*
> SCHÜLLERIS išvardija tris savo teleologinės etikos bruožus:

(1) bet kokio poelgio dorovinis teisingumas priklauso vien nuo to poelgio pasekmių visų su juo susijusių žmonių gerovei ir negerovei; (2) meilė (pagal *Rom* 13, 8-10) yra galutinis bet kokio poelgio teisingumo pagrindas; visi kiti etiniai principai turi būti traktuojami kaip dalinės šios meilės apraiškos; (3) žmogaus meilės privalomas mastelis yra gerumas ar vertė to, su kuo ji yra susijusi. ([3]1987, 289)

Ne **katalikų moralinėje teologijoje pozicija, taip stipriai pabrėžianti deontologinius elementus, tikriausiai gali būti vadinama teleologine tik labai plačiai šią sąvoką suprantant. Tačiau moralinės teologijos diskurse toks jos nusakymas tvirtai prigijo.**

Iš mūsų svarstymų apie bandymus pagal empirizmą pagrįsti etiką ir išplėtoti etinės argumentacijos teorijas aiškėja: nors empiristinė etika pateikia daugybę svarbių požiūrių, vis dėlto ji atsitrenkia į ribas, kurios itin išryškėja tada, kai ši etika prieštarauja kasdieniam moralės dalykų supratimui.

2.6 "Įkalintas Sokratas"

Pagrindinę problemą, su kuria susiduria empiristiniai bandymai suprasti ir paaiškinti žmogaus praktiką, galime iliustruoti įvaizdžiu iš PLATONO dialogo "Faidonas". SOKRATAS uždarytas kalėjime. Netrukus jam teks išgerti nuodų taurę. Paskutines valandas jis leidžia šnekučiuodamas filosofinėmis temomis su draugais. Šiame pokalbyje jis pasakoja apie tai, ką dar jaunas būdamas patyrė, susidūręs su "empiristinėmis" savo laiko teorijomis ir kaip menkai šios teorijos jam pasirodė tinkamos suprasti ir paaiškinti pagrindines žmogaus problemas.

Kartą išgirdęs, kad kažkas perskaitęs vienoje Anaksagoro **knygoje, jog protas yra visų daiktų tvarkytojas ir priežastis, nudžiugau ir nutariau savo dalykus einant geryn, jei protas yra visa ko priežastis. Jei taip, galvoju, tai išmintis tvarkytoja viską su** tvarko **ir kiekvieną daiktą** deda **ten, kur** jam **visų geriausiai tinka būti. [...] Taigi pagal** tokį

mokymą žmogui dera ir dėl savęs, ir dėl viso kilo žiūrėti tik kas yra geriausia ir tobuliausia. Būtinai toks turi žinoti ir kas yra blogiausia: juk pirmo žinojimas yra taip pat ir antro žinojimas. Besvarstydamas visa lai, su džiaugsmu tariausi radęs Anaksagoro asmeny man malonų visos būties priežasčių mokytoją. (Faidonas, 46, vertė M. Račkauskas)

Vis dėlto ANAKSAGORO perskaitymu SOKRATAS galiausia nusivilia:

Bet, bičiuli, ana gražioji viltis greitai ėmė nykti, kai, vis toliau skaitydamas, pamačiau, jog Anaksagoras visai nesinaudoja protu ir nenurodo jokių priežasčių visatos sutvarkymui paaiškinti, bet nurodo kaip priežastį orą, eterį, vandenį ir kalba kitas panašias nesąmones. (47)

Toliau SOKRATAS parodo ANAKSAGORO "empiristinio" aiškinimo būdo absurdiškumą, pateikdamas garsųjį "įkalinto Sokrato" pavyzdį. Kodėl SOKRATAS sėdi kalėjime? Kodėl jis nepabėgo, nors tai buvo įmanoma? Ar galima šį sėdėjimą kalėjime pakankamai paaiškinti empiristiškai, remiantis fizinių gamtinių priežasčių sąveika, kaip empiriškai fiksuojamų prielaidų sąlygų rezultatą? Ar įmanoma Atėnų teisėjų paskelbtą mirties nuosprendį ir laisvą atsakingą Sokrato apsisprendimą tam nuosprendžiui paklusti, pasilikti kalėjime ir nebėgti laikyti bendramačiu dalyku su empiristiškai-deterministiniu priežastiniu aiškinimu? O gal praktikos problema sugriauna bet kokį empirinį aiškinimo modelį?

Man atrodė, kad tam filosofui atsitiko visai taip, kaip jei kas pasakytų: visa, ką Sokratas daro. jis daro savo proto vedamas. o paskui, mėgindamas nurodyti kiekvieno mano veiksmo priežastį, pirmiausia pasakytų, jog todėl čia sėdžiu, kad mano kūnas sudarytas iš kaulų ir raumenų, kad kaulai kieti ir vienas nuo kilo sąnariais atskirti, kad raumenys linkę išsitempti ir susitraukti, o kaulai apvilkti mėsa, ant kurios užtempta oda; kadangi kaulai juda sąnariuose, tai raumenys, išsitempdami ir susitraukdami leidžia man lankstyti sąnarius, - dėl tos priežasties sėdžiu dabar čia susilenkęs. Manding, ir mūsų pasikalbėjimui Anaksagoras stengtųsi rasti panašias priežastis - garsus, orą, klausą, daugybę kitų tokių dalykų, o likit) priežasčių nenurodytų, būtent: jei atėniečiai nutarė verčiau nuteisti mane, aš, savo ruožtu, nutariau verčiau sėdėti čia ir, laukdamas teisingesnio likimo, pasiduoti skiliajai bausmei. Juk [...] šie raumenys ir kaulai, manau, jau seniai būtų Megaroje ar Bojotijoje, jei man tai atrodytų geriausia ir jei nebūčiau laikęs kilnesniu ir teisingesniu dalyku ne bėgti ir slėptis, o pasiduoti tai bausmei, kurią man skyrė valstybė. (47)

SOKRATAS čia svarsto savo paties sėdėjimo kalėjime fiziologinius aiškinimus. Jis galėtų panašiai svarstyti ir tuos empirinius aiškinimus ("motyvus"), kuriuos pateikia psichologija, sociologija ar etologija, t.y. tokius, kaip charakterio konsteliacija, kompleksai, sąlyginiai refleksai, pastiprinimai, sistemos santykis su aplinka ir pan. Iš esmės visi šie **empiriniai aiškini-**

mo būdai redukuoja praktiką į fizinių-empirinių poveikių sąveiką. Tokie aiškinimo bei pagrindimo būdai bando nurodyti *būtinas* praktikos sąlygas. Tačiau tikrosios SOKRATO sėdėjimo kalėjime esmės šie "motyvai" negali užčiuopti lygiai taip pat, kaip ANAKSAGORO kaulai, sausgyslės, ir sąnariai.

> **Vadinti anuos dalykus priežastimis - tikra nesąmonė. Žinoma, jei kas pasakytų, kad neturėdamas viso to, būtent, raumenų, kaulų ir taip toliau, negalėčiau daryti ką nutaręs, - jis sakytų tiesą. Bet teigti, kad visus savo poelgius atlieku sekdamas protu, ir kartu aiškinti, kad mano elgesio priežastis yra minėti daiktai, o ne troškimas pasirinkti geriausia, - būtų labai jau neapgalvota. Juk tai reikštų nesugebėjimą atskirti, kad vienas dalykas iš tikrųjų yra priežastis, o kitas - tai, be ko priežastis niekados nebūtų priežastis. (47)**

2 santrauka

- Naujųjų laikų empirizmas sutampa su moderniuoju gamtamoksliu, bandančiu viską, ir žmogų, jo pažinimą bei praktinę veiklą, tyrinėti gamtamokslio metodais. Empiristinė etika žmogaus veiklą suvokia kaip gamtinio priežastingumo sąlygotą empirinį sąryšį.
- Empiristiniu požiūriu praktiką motyvuoja vien empirinis malonumo-nemalonumo motyvas. Tuo atžvilgiu empiristinė etika yra hedonistinė. Protas motyvuoja tik kaip malonumo-nemalonumo motyvo instrumentalizuotas protas.
- Antikos hedonizmas (ARISTIPAS, EPIKŪRAS) yra tiesiogiai egoistiškas, o HUME'AS, remdamasis simpatijos teorija, plėtoja socialinio hedonizmo koncepciją. Nors moralinis jausmas ir suvokiamas hedonistiškai, jis reiškia simpatiją kitų žmonių gerovei ir visuotinei naudai.
- Empiristinė etika daugeliu požiūrių nesugeba rekonstruoti kasdienio dorovės dalykų supratimo. Tai pirmiausia tinka praktikos savanoriškumo, moralės pretenzijos į universalumą bei besąlygiškumą ir teisingo paskirstymo požiūriams.
- Utilitarizmas yra empiristinė normų grindimo teorija. Poelgius (arba taisykles) jis laiko morališkai teisingais tik tada, kai jų pasekmės yra optimalios visų su tais poelgiais (ar taisyklėmis) susijusių asmenų atžvilgiu. Diskusija dėl utilitarizmo atskleidžia daugelį šio požiūrio trūkumų. Pirmiausia jie yra susiję su konsekvencializmu, hedonistiniu vertės principu ir teisingumo problema.

3 Moralės principas ir laisva valia

Paaiškėjo, kad empiristinė etika, remdamasi savomis prielaidomis, tik menku mastu gali filosofiškai paaiškinti ir rekonstruoti mūsų kasdienį moralės dalykų supratimą. Galimybės, remiantis empirizmu susidaryti pakankamą moralės dalykų sampratą, yra labai ribotos (plg. 2.4.3 ir 2.5.2). Istorinio veiksmingumo požiūriu reikšmingiausia ir net mūsų dienomis aktuali empiristinės etikos alternatyva yra Immanuelio KANTO (1724-1804) etika. Vienas svarbiausių KANTO keltų tikslų buvo įrodyti, jog ir mūsų teorinis pažinimas, ir mūsų praktinė veikla implikuoja prielaidas, peržengiančias bet kokią empiristinę filosofiją. Šiame skyriuje pateiksime KANTO etikos apybraižą, kuri suteiks pamatą ir tolesniam sisteminiam fundamentinės etikos problematikos plėtojimui.

Remiamės **pirmiausia šiais** KANTO **veikalais:** ***Grynojo proto kritika*** **(GPK, 1781,** 1787),***Dorovės metafizikos pagrindai*** (DMP, 1785),*Praktinioproto kritika* **(PPK, 1788), taip pat *Dorovės metafizika* (1797), kurios pirmoji dalis yra *Teisės teorijos metafiziniai pagrindai* (DMT), o antroji dalis - *Dorybių teorijos metafiziniai pagrindai*** (DMD).

3.1 Transcendentalinė filosofija

KANTO kritinė filosofija, kurios dalį sudaro ir jo etika, vadinama transcendentaline filosofija. Prieš pradėdami nagrinėti tikrąsias etines problemas, turime susipažinti su pagrindiniu transcendentalinės filosofijos motyvu. Čia susiduriame ne su klausimu apie etiką kaip tokią, bet veikiau su parengiamuoju klausimu, pagal kurį etikos požiūriu turi būti nagrinėjamos moralės dalykų problemos. Griežtai nesilaikysime paties KANTO pirmojoje kritikoje (GPK) išplėtotos minčių tvarkos. Veikiau pabandysime laisvu filosofiniu svarstymu užčiuopti įėjimą į transcendentalinę filosofiją ir į ją įeiti. KANTAS šiuo žingsniu norėjo parodyti, kad empirizmas kaip filosofinė pozicija yra neįmanomas, *kad veikiau tai, kas empiriška, suponuoja neempirinius dalykus.* Todėl norint įeiti į transcendentalinę filosofijąreikia turėti tam tikrą *metafizinę* poziciją. Matysime, kad filosofinius moralės dalykus galima išaiškinti esant bent kai kurioms metafizinėms prielaidoms (plg. FĮ 4.1).

Žodis "transcendentalus", kaip ir žodis "transcendentiškas", **kilęs iš** lotyniško *trans-*

cendere (*trans* ir *scandere*) = peržengti, perlipti. Priešinga sąvoka dažniausiai vartojamas žodis “imanentiškas” (iš lot. *immanere* = kame nors pasilikti, būti ko nors viduje). Todėl ir tai, kas transcendentalu, ir tai, kas transcendentiška, yra tai, kas peržengia, transcenduoja tam tikrą sritį. Skirtumas tarp KANTO sąvokų “transcendentalus” ir “transcendentiškas" bus paaiškintas vėliau.

3.1.1 Transcendentalinė perskyra

Mūsų svarstymus pradėsime išsiaiškindami dalyką, kurį (sekdami E. HEINTELIU) vadinsime *transcendentaline perskyra*. Kas tai yra, paaiškinsime paprastu apmąstymu to, ką turime omenyje kalbėdami apie *patyrimą*. Mūsų patyrimo sąvoka verčia mus skirti

- *patiriantį subjektą* ir
- visa tai (t.y. turinį viso to), kas šiam subjektui yra *objektyviai patyrime duota* ir kartu yra *patyrimo objektas*.

Patyrimo sąvokoje subjektas ir objektas yra vienas nuo kito atskirti ir vienas su kitu susieti.

Šiame iš pirmo žvilgsnio nereikšmingame dalyke glūdi filosofiniu požiūriu reikšminga aplinkybė. Ją norėtume iliustruoti vienu įvaizdžiu. Tai *akies ir regėjimo lauko įvaizdis*. Jį suprasime pagal analogiją su ką tik nubrėžta perskyra: patiriantis subjektas santykiauja su turiniu to, kas patyrime jam yra objektyviai duota, taip, kaip akis santykiauja su regėjimo lauku. Čia svarbūs du dalykai:

- Akis šiame įvaizdyje yra *regėjimo lauko sąlyga ir prielaida*. Be regimčios akies nėra regėjimo lauko. Tik dėl regimčios akies galimas regėjimo laukas. Vadinasi, akis yra *regėjimo lauko galimybės sąlyga*.
- Akis niekados *nepasirodo savo regėjimo lauke*. Tad ji nėra regėjimo lauko objektas.

Šį įvaizdį randame L. WITTGENSTEINO (1889-1951) veikale “Tractatus logico-philosophicus”. Jis jį pateikia, norėdamas iliustruoti kaip tik transcendentalinės perskyros turinį (FĮ 4.1.1). Ten skaitome:

> *Kur* pasaulyje galima pastebėti metafizinį subjektą?
> *Tu* sakai, kad tai visiškai taip, kaip akies ir regėjimo lauko atveju. Bet akies tu iš tikrųjų *nematai*.
> Ir niekas *regėjimo lauke* neleidžia daryti išvados, kad jis yra matomas akimi. (5.633)

Šiuo palyginimu galime paaiškinti pagrindinę mintį, kurią norima išreikšti transcendentalinės perskyros sąvoka: panašiai kaip akis yra regėjimo lauko ir visko, kas jame pasirodo, sąlyga ir prielaida, taip *patiriantis subjektas yra sąlyga ir prielaida viso to turinio, kuris jam yra duotas patyrime, t.y.*

sąlyga ir prielaida visų patyrimo objektų arba viso mūsų pažinimo empirinių objektų. Ir kaip akis niekados nepasirodo savo regėjimo lauke, taip ir patyrimo subjektas *nėra empirinis objektas, nėra tai, kas jam yra duota patyrime.* Tai, kas patyrime gali pasirodyti kaip objektyvi duotybė, pavadinkime *patyrimo pasauliu.* Tada galėsime sakyti: subjektas yra **objektyvaus** patyrimo pasaulio sąlyga ir prielaida. Tačiau jis nėra patyrimo pasaulio dalis, kaip akis nėra savo regėjimo lauko dalis.

Žinoma, tuo nenorima pasakyti, kad patiriantis subjektas kažkokiu būdu gimdo, gamina ar kuria daiktus. Juk ir akis nekuria regėjimo lauko daiktų. Čia turima galvoje štai kas: objektas visuomet tam tikra prasme yra tik *subjektui,* t.y. yra tik tuo mastu, kuriuo subjekto pažinimas (patyrimas) daro jį objektu. Šia prasme subjektas sąlygoja visą objektyvų patyrimo pasaulį, kaip akis sąlygoja regėjimo lauką. Mes pažįstame daiktus tik tada, kai patirdami paverčiame juos objektais, t.y. juos suobjektiname. Apie būtybę *pačią savaime,* t.y. būtybę, tam tikra prasme esančią anapus jos objektyvavimo mūsų pažinime, galima kalbėti tik ribinėmis sąvokomis. Taip, kaip *transcendentalinė* refleksija ieško patyrimo pasaulio galimybės sąlygų subjekte, *ontologinė* refleksija ieško patyrimo pasaulio galimybės sąlygų *būtyje.* Abiejose filosofinėse "kelionėse" klausimo kėlimas "transcenduoja" patyrimo pasaulį bei jo objektus (plg. FJ 1.8.5).

Teiginiui, esą patyrimo subjektas niekados nepasirodo palytimo pasaulyje, galėtume paprieštarauti: *argi negalime subjekto paversti patyrimo objektu ir ar nedarome to nuolatos?* Žinoma, mes ne tik galime paversti mūsų patyrimo objektu savo išorę, bet reflektuodami galime objektyvuoti ir paversti objektais mūsų patyrimus, jausmus, norus, interesus bei išankstinius supratimus. Arba kalbant vaizdžiai: žiūrėdami į veidrodį, mes matome akį *regėjimo lauke.*

Be to, *empiriniai humanitariniai mokslai,* tokie kaip psichologija, sociologija ir biologija, pateikia gausybę empirinių subjekto, asmenybės, psichinių sistemų, sąmonės, pažinimo, mokymosi bei žinojimo teorijų. Šiose teorijose, atrodo, subjektas traktuojamas ir tyrinėjamas kaip patyrimo objektas.

Tačiau tokie priekaištai galiausiai tik iškreipia čia keliamą problemą. Grįžkime prie mūsų palyginimo: veidrodyje mūsų matoma akis *nemato,* todėl neturi regėjimo lauko. Veikiau tai yra objektas, esantis regėjimo lauke tos akies, kuri žiūri į veidrodį. Bet šita (ir savo veidrodinį atspindį) matanti akis kaip tik ir nepasirodo jos regėjimo lauke. Dabar perkelkime mūsų palyginimą: bet koks vadinamasis *vidinis patyrimas,* kuriame mes reflektuodami paverčiame objektais savo psichinį išgyvenimą, taip pat visi tie patyrimai, kuriais remdamiesi sprendžiame apie psichinius dalykus, grąžina mus į tą perskyrą, nuo kurios mes pradėjome svarstymą: į *patiriančio sub-*

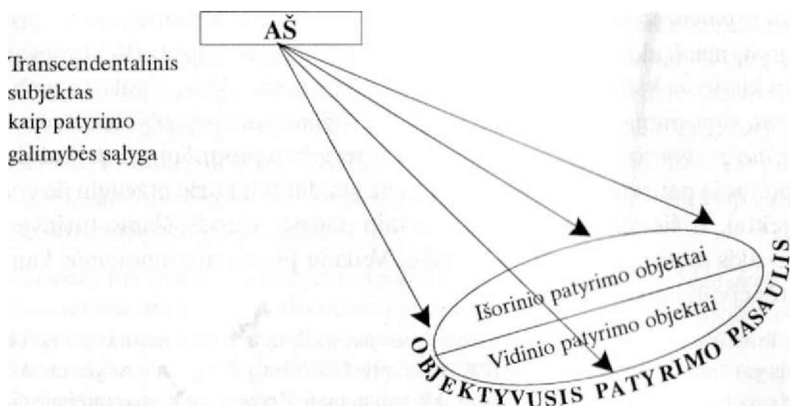
jekto ir patyrimo objektų perskyrą. Kaip veidrodyje atsispindėjusi akis yra ne matančioji akis, o regėjimo lauke esantis objektas, taip ir reflektuota ar kaip kitaip atskleista psichika yra ne patiriantis subjektas, o patyrimo objektas, suponuojantis patiriantį subjektą. *Vidinio patyrimo objektai, kaip ir išorinio patyrimo objektai, sudaro mūsų patyrimo pasaulio turinį.* Tad jie suponuoja patiriantį subjektą, kuriam jie yra duoti ir kurio atžvilgiu jie yra objektai. Ir šis patiriantis subjektas taip pat nepasirodo šiame turinyje, kaip akis nepasirodo regėjimo lauke. Veikiau jis yra suponuojamas kaip to regėjimo lauko sąlyga.

Todėl KANTAS skiria *transcendentalinį* ir *empirinį Aš,* tą "Aš, kurį mąstau", ir tą Aš, kuris yra "mąstomas objektas" (G P K B 155, plg. B 403 ir t.). Empirinis Aš yra tas Aš, kuris yra ne subjektas (kaip matomoji akis pati nemato), o įvairiais būdais tampa vidinio ir išorinio patyrimo objektu. Viskas, ką empiriniai humanitariniai mokslai gali pasakyti apie žmogų, yra sakoma apie šį empirinį Aš kaip patyrimo objektą. O transcendentalinis Aš yra Aš tik tuo mastu, kuriuo jis yra ne patyrimo objektas, o subjektas, t.y. visų patyrimo objektų, taip pat empirinio Aš atžvilgiu yra suponuojamas kaip galimybės sąlyga, kaip akis yra suponuojama kaip regėjimo lauko galimybės sąlyga. Todėl transcendentalinis Aš iš esmės išvengia bet kokio empirinio humanitarinio mokslo objektyvavimo. Juk kiekviename objektyvavime veikia patiriantis, objektyvuojantis subjektas, kuris savaime niekados negali tapti patyrimo objektu.

Transcendentalinį subjektą ir apibrėžtis, pagal kurias jis yra sąlyga, prielaida ir patyrimas galime vadinti *transcendentalumu.* Matome, kad transcendentalumas negali būti objektyvus tuo būdu, kuriuo objektyvūs yra jo sąlygojami objektai. Pats *patyrimas* negali būti mąstomas taip pat, kaip tame *patyrime* duoti daiktai. Objektų įtarpinimas patyrime nėra vienas iš įtarpintų objektų. Jei *metafiziniais* vadinsime tuos dalykus, kurie patys nėra empiriniai, bet turi būti suponuojami kaip empirinio objektyvumo sąlygos, tai transcendentalumą galėsime vadinti metafiziškumu.

Čia išryškėja toks požiūris: žmogiškasis transcendentalumas pateikia objektyvų patyrimo pasaulį iš esmės *kalbiškai.* Todėl paprastai kalbama apie *kalbinį pasaulio turėjimą.* Žmogus yra būtybė, turinti kalbą (gr. *zōon lógon échon*). Mūsų santykis su pasauliu skleidžiasi kalboje (plg. FĮ 4.4). Žinoma, galime *tam tikrą* kalbą objektyvuoti ir (pvz., lingvistiniais metodais) tyrinėti ją kaip objektyvią duotybę. Tačiau tuomet mes būtinai turime suponuoti ne-objektyvuotą, transcendentaliniu būdu funkcionuojančią kalbą, nes tik joje galime tyrinėti apibrėžtą, objektyvuotą kalbą.

Žemiau pateikiamas tekstas išvardija įvairovę aspektų, atsiskleidžiančių kartu su



4 pieš.: Transcendentalinė perskyra

žmogiškuoju kalbiškumu: kaip kalbanti būtybė žmogus (kitaip negu gyvūnas)

> "sugeba formuluoti bei sieti predikatus ir teiginius", "spręsti apie tai, kas buvo, yra ar bus apie galimybę ir tikrovę, gretinti tuos sprendinius ir juos perteikti; sugeba apibendrinti ir abstrahuoti, argumentuoti ir daryti išvadas, apmąstyti įvairias alternatyvas ir kelti hipotezes", "sugeba pakilti virš atskiros situacijos ar akimirkos ir pajungti savo gyvenimą bendriems tikslams, kurti ir keisti orientavimosi bei vertinimo principus", "sugeba diskutuoti, tartis ir susitarti". (FORSCHNER 1989, 4 ir t.)

Filosofinė tradicija šį neempirišką, kalbos sąlygotą transcendentalumą vadina žmogaus *dvasia* arba žmogaus *protu* (gr. *nous,* lot. *intellectus).*

Tačiau ar transcendentalumas nevirsta būtinai *pats objektu,* kai jį apmąstome ir išsakome, vartodami transcendentalinės perskyros sąvoką? Mūsų svarstymai parodė, kad transcendentalumas *negali tapti tiesioginiu objektu.* Kai transcendentalumas yra išsakomas *transcendentalinė refleksija* veikiau turi tokią pamatinę struktūrą: ji prasideda nuo to, kas yra *tiesiog objektas,* ir remdamasi pastaruoju klausia apie empirinių objektų galimybės sąlygas. Šitaip atsigręždama į galimybės sąlygas, transcendentalinė refleksija transcendentalumą išsako *netiesiogiai.* Palyginime apie akį ir regėjimo lauką šitai atrodo taip: nors akis niekados nėra tiesioginis objektas, esantis savo pačios regėjimo lauke, o visuomet yra tik pastarojo sąlyga ir prielaida, tačiau daugelis regėjimo lauko savybių įgalina netiesiogiai spręsti apie akį ir jos savybes, pvz., regėjimo lauko perspektyviškumą.

Čia galime matyti, kodėl KANTAS šiame kontekste vartoja žodį "transcendentali-

nis", o ne "transcendentinis". *Transcendentiniu* laikome objektą, esantį anapus tam tikros srities ribų, kuris yra toks pats objektas, kaip ir toje srityje esantys objektai. Taip kai kurie filosofai racionalistai įsivaizduoja metafizinius dalykus (pvz., Dievą) kaip transcendentinius objektus. Nuo jų KANTAS ir atsiriboja, vartodamas žodį "transcendentalinis". Transcendentalumas jokiu būdu nėra toks pat objektas, kaip patyrimui imanentiški, empiriniai objektai. Jis pasirodo tik netiesiogiai - kaip kalbos galimybės sąlyga.

> Aš vadinu *transcendentaliniu* kiekvieną pažinimą, kuriam apskritai labiau rūpi ne objektai, bet būdas, kuriuo mes pažįstame objektus, kiek šis būdas turi būti galimas *a priori*. (GPK B 69)

Problema, kaip galima išsakyti tai, kas iš esmės negali būti duota empiriškai-objektyviai, yra tokia pat sena, kaip metafizika. Bet kokiai metafizikai rūpi racionaliai ir griežtai išsakyti tai, kas ne-empiriška, ne-jusliška, ne-fiziška. Svarbus filosofiškai tikslaus šios problemos sprendimo pavyzdys yra antikoje ir scholastikoje išplėtota *analoginės kalbos* teorija. Ši kalba daugeliu požiūrių panaši į transcendentalinės refleksijos pateikiamą kalbėjimą apie transcendentalumą (plg. FĮ 4.1.4 ir 7.2.1.2).

3.1.2 Transcendentalinės apibrėžtys

Transcendentalinė refleksija rodo, *kad empirija būtinai suponuoja tai, kas nėra empiriška.* Tad transcendentalinė refleksija sulaužo bet kokį empirizmą (2.1). *Antropologiškai* šį rezultatą galime taip suformuluoti: nors žmogus kaip kūniška, jusliška-gyvūniška būtybė iš esmės priklauso fizineiempirinei gamtai, tačiau jis neištirpsta joje, o *protingumu ir dvasingumu šią fizinę-empirinę gamtą transcenduoja.* Čia transcendentalumas yra ne kokia nors izoliuota, atskira substancija, bet visuomet *yra čia kūnišku pavidalu* ir per kalbiškumą visuomet jau yra išsiskleidęs *dialoginiu* ir *socialiniu* santykiu su kitais žmonėmis.

Ši natūralios ir protingos būtybės, empirinio ir transcendentalinio Aš vienybė, kuri ir yra tikrasis žmogus kaip asmuo, nėra koks betarpiškas vienis. Jai būdinga transcendentalinė perskyra. Dėl šios transcendentalinės perskyros asmuo visuomet yra tarsi šuolyje: save (kaip empirinį Aš) jis priešpriešina sau (kaip transcendentaliniam Aš). Anot KANTO,

> Aš, kaip inteligencija ir *mąstantis* subjektas, pažįstu patį *save* kaip *mąstomą* objektą, kiek aš, be kitko, esu sau duotas stebėjimu, tik save pažįstu taip pat, kaip ir kitus reiškinius - ne tokį, koks aš esu intelektui, bet tokį, koks sau pasireiškiu | | (GPK B 146-147)

"Grynojo proto kritikoje" KANTUI rūpi klausimas, *kaip turi būti apibrėžtas transcendentalumas, kad jis galėtų būti suponuojamas kaip patyrimo galimybės sąlyga.* Rezultatą trumpai galime pateikti taip (FĮ 4.3.2):

(1) Kaip *transcendentalinis juslumas,* pojūčių medžiagą ("reiškinio įvairovę" B 34) transcendentalumas suformuoja kaip *stebimus objektus.*

(2) *Transcendentalinis intelektas* juslinį stebinį mąsto transcendentalinėmis *sąvokomis* (kategorijomis) ir transcendentaliniais *pagrindiniais teiginiais* susieja į patirties sąryšius.

(3) Kaip *grynasis* (t.y. nepriklausantis nuo juslumo) *protas,* transcendentalumas su kuria *reguliatyvias proto idėjas,* kurios mūsų patirtinį pažinimą subordinuoja *patyrimo totalybėms,* t.y. sisteminėms vienybėms. Antai *sielos* idėja reguliatyviai nurodo vidinio, o *pasaulio* idėja - išorinio patyrimo vienumo pagrindą. *Dievo* idėja apskritai nurodo pažinimo sisteminio vienumo ir absoliutaus pilnumo idealą.

(4) Aukščiausia bet kokio objektyvaus pažinimo sąlyga yra tai, ką KANTAS vadina *transcendentaline apercepcija,* grynąja *savimone,* kuri subjekto atžvilgiu galiausiai pagrindžia galutinį viso pažinimo vienumą *(pirmapradę sintezę).*

> **Turi būti galima, kad "Aš mąstau" lydėtų visus mano vaizdinius [...]. Juk įvairūs vaizdiniai, duoti tam tikru stebėjimu, visi kartu nebūtų *mano* vaizdiniai, jei jie visi kartu nepriklausytų vienai savimonei, t.y. būdami mano vaizdiniai [...], jie vis dėlto būtinai turi atitikti sąlygą, vien tik kuriai esant jie *gali* būti kartu vienoje bendroje savimonėje, nes priešingu atveju jie man priklausytų ne visi be išimties. (GPK B 133)**

Pirmoje kritikoje KANTAS bandė parodyti, kad šitaip apibrėžtas transcendentalumas yra *teorinio patirties pažinimo* galimybės sąlyga. Tuo galime užbaigti šį įvadinį ekskursą apie transcendentalinės filosofijos sąvoką ir pereiti prie tikrųjų etikos klausimų: ar transcendentalinė perskyra turi reikšmės žmogaus *praktikai*? Ar transcendentalinė filosofija leidžia geriau už empiristinius bandymus pagrįsti etiką? Kai nagrinėjame minėtas transcendentalumo apibrėžtis, matome, kad šitaip klausiant mums nerūpi nei transcendentalinis juslumas, nei objektą konstituojantis intelektas, nei savimonė pati savaime. Jei transcendentalumas gali būti reikšmingas praktikai, tai tik kaip *grynas, idėjas pateikiantis protas.*

3.2 Moralės principas

Empiristinė etika remiasi tuo, kad žmogus gali būti traktuojamas kaip vien jusliška-empiriška būtybė. Todėl jo praktiką (hedonistiškai) determinuoja vien jusliniai malonumo-nemalonumo motyvai, o jo protas yra reikšmingas tik kaip (malonumo-nemalonumo motyvų) *instrumentiškai* apibrėžtas protas (plg. 2.2 ir 2.4.3). Tačiau transcendentalinė perskyra

parodė (3.1.1), kad žmogus nėra vien jusliška-empiriška, natūrali-gyvūniška būtybė, bet kad protingu-dvasiniu transcendentalumo judesiu jis peržengia (transcenduoja) šią juslišką-empirišką plotmę. Iš transcendentalinės perskyros fakto plaukia bent dvi galimybės, *kad empiriniai malonumo-nemalonumo motyvai nėra vieninteliai mūsų praktikos motyvai,* bet kad gali egzistuoti ir visiškai kitokia, negu malonumo-nemalonumo motyvai, transcendentalinė motyvacija, t.y. *gryno, o ne jusliškai instrumentalizuoto proto motyvacija.* Tad gali būti, kad mūsų praktika yra *dvejopai motyvuota: jusliškai-empiriškai* (malonumo-nemalonumo motyvai) ir *transcendentaliai* (grynojo proto motyvai). Taip mes ateiname prie antros KANTO kritikos (PPK) pradinio klausimo:

> **Pirmas klausimas čia toks: ar vien tik grynojo proto paties savaime pakanka determinuoti valiai, ar jis gali būti valios determinantu tik empiriškai sąlygotas? Dabar čia pasirodo priežastingumo sąvoka, pagrindžiama grynojo proto kritikos, nors ir negalinti būti pavaizduota empiriškai, - būtent *laisvės* sąvoka; ir jei dabar mes galime surasti pagrindus, kad įrodytume, jog ši savybė iš tiesų būdinga žmogaus valiai (ir lygiai taip pat visti protingų būtybių valiai), tai tuo būtų įrodyta ne tik tai, kad grynasis protas gali būti praktinis, bet ir tai, kad tik jis, o ne empiriškai apribotas protas besąlygiškai yra praktinis. (PPK A 27-28)**

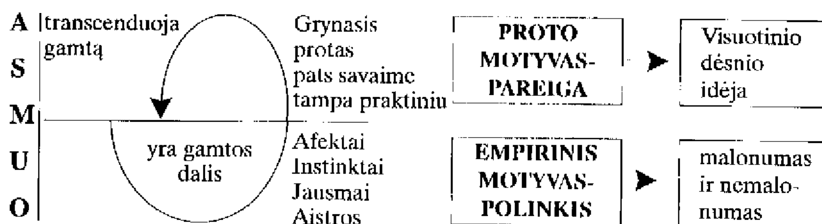
. . .

3.2.1 Kategorinis imperatyvas

Toliau svarstysime hipotetiškai. Tarkime, kad transcendentalumas kaip grynasis (t.y. malonumo-nemalonumo motyvų empiriškai neinstrumentalizuotas) protas pats savaime yra praktinis ir todėl pakankamai determinuoja valią; kas iš to seka aiškinant žmogaus praktiką? Aišku jau yra tai, kad jei grynasis protas būtų pats savaime praktinis, tai praktika būtų *motyvuota dvejopai;* tad turėtume skirti *du valios determinavimo pagrindų tipus:*

- *Empirinius* determinavimo pagrindus (malonumo-nemalonumo motyvai), t.y. *juslinius polinkius* (afektus, instinktus, jausmus, aistras). Tai, kad esame motyvuojami tokio tipo motyvų, yra akivaizdu. Tačiau matėme, jog bet kokia empiristinė etika laiko, kad šis motyvų tipas yra *vienintelis* ir kad *tik jis* sąlygoja mūsų praktiką.
- *Neempirinio determinavimo pagrindo* tipą, kai determinavimas kyla iš *grynojo* (ne jusliškai instrumentalizuoto) *proto.* Čia susiduriame su iš esmės kitokia *proto motyvacija.* Bet kokia empiristinė etika neigia tokios motyvacijos galimybę.

Dabar turime paklausti: *kaip turėtume suprasti tokią proto motyvaciją?* Kaip ji turėtų būti sudaryta? Pabandykime, sekdami KANTU, ją sukonstruoti!



5 pieš.: Dvejopa motyvacija

(1) Kadangi mums rūpi grynojo proto motyvai, tai jie turi būti *gryni*, t.y. jie turi būti iš esmės nepriklausomi nuo *bet kokių malonumo-nemalonumo motyvų*. Vadinasi, jie neturėtų nepateikti nieko empiriško, nežadėti jokio malonumo kaip atpildo ir neturėtų motyvuoti asmenine nauda ar subjektyvia palaima. Jei proto motyvai šia *grynumo* prasme turėtų būti nukreipti į praktiką, tai jie turėtų būti suvokiami ir turi motyvuoti kaip *besąlygiškas privalėjimas*, kaip *plikas įsakymas*, kaip *grynas įpareigojimas*. Jiems turėtų būti būdingas *besąlygiško* (ne hedonistiškai sąlygoto), t.y. *kategorinio* imperatyvo pobūdis. Ši kategorinė proto motyvacija turėtų plaukti tiesiog *iš kiekvienos protingos būtybės protingumo*: grynasis protas *a priori* pats savaime tampa praktiniu ir kartu iškelia tą kategorinį privalėjimo reikalavimą, kuris kaip tik dėl to iš esmės yra *bendražmogiškas*.

Tad proto motyvacija turi iš esmės skirtis nuo bet kokių hedonistiniškai sąlygotų sumanumo taisyklių ar protingumo patarimų (2.2). Ji nesutampa nė su vienu empiriniu determinavimo pagrindu. Ji negali empiriškai kilti iš patyrimo ar mokymosi proceso, o tampa suvokiama tik taikant protą, ir apskritai tik ir daro įmanomą moralinę patirtį. Todėl taip pat nėra svarbu, ar mes tą kategorinį reikalavimą pripažįstame ar ne. Greičiau žmogus kaip protinga būtybė yra *iš esmės moralinis subjektas* ir kaip toks būtinai susiduria su šiuo reikalavimu. Tas faktas, kad jis gali elgtis priešingai negu reikalaujama, nieko nekeičia - jis vis tiek *a priori* tam reikalavimui pavaldus. Kaip tik dėl to, kad jis yra jam pavaldus, nepaklusimas gali įgauti *kaltės* reikšmę.

(2) Kaip, tęsdami mūsų konstravimą, turėtume toliau apibrėžti šį kategorinį imperatyvą? Akivaizdu, kad jį turi sudaryti *du momentai*:

- Viena vertus, *grynasis proto motyvas* turėtų jame įgyti besalygišką (kategorinį) įpareigojantį pobūdį. Todėl jis turi aprėpti *transcendentalinį* momentą. KANTO teigimu, šį momentą sudaro *bendro dėsnio idėja*.

- Kita vertus, šis proto motyvas turi būti pritaikomas mūsų *konkrečioje, pasaulyje besiskleidžiančioje praktikoje.* Todėl jis turi aprėpti *empirinį* momentą. Jį KANTAS aptaria, kalbėdamas apie mūsų veiklos *maksimas.* Pirmiausia panagrinėsime antrąjį iš šių dviejų momentų.

(2.1) *Maksimos.* Anot KANTO, *maksimos* yra *subjektyvūs praktiniai principai,* turintys "bendrąją valios determinaciją" (PPK A 30). Kasdienėje praktikoje visuomet orientuojamės pagal tam tikrus bendrus principus, kuriuos *subjektyviai* traktuojame kaip tinkamus, naudingus, patikimus ar pagrįstus. Užuot stengęsi kiekvienoje naujoje situacijoje vis iš naujo susiorientuoti, mes apskritai laikomės tokių principų. Todėl kiekvienas vadovaujasi tam tikromis bendromis veiklos maksimomis, kurios subjektyviai gali būti labai įvairios.

Maksimos kaip bendri, subjektyvūs principai turi pobūdį vertinimo principų, taikomų ištisoms gyvenimo sritims. Maksimos gali būti, pavyzdžiui, tokios: "Būk paslaugus!", "Būk garbingas!", "Būk mandagus!", "Gyvenk sveikai!", bet gali būti ir tokios: "Nieko nepaisydamas siek tik savo naudos!", "Meluok, jei, sakydamas tiesą, gali sau pakenkti!", "Malonumus laikyk svarbesnius už sveikatą!" ir t.t. Maksimos yra empiriškai duoti bendri orientyrai, kuriais praktinėje veikloje vadovaujasi konkretūs asmenys. Jos išreiškia praktines žmonių nuostatas. Visiškai nebūtina savo maksimas aiškiai suvokti ir suformuluoti; jos *implicite* įdiegtos mūsų nuostatose.

(2.2) *Bendras dėsnis.* Jei maksimos yra empirinių orientyrų pobūdžio, tai dabar mums rūpės transcendentalinis momentas, t.y. kategorinės proto motyvacijos atsparos taškas. Čia mums rūpės *kriterijus, bandomasis akmuo* ir *mastelis,* kuriuo remdamiesi vertinsime ar tikrinsime maksimas.

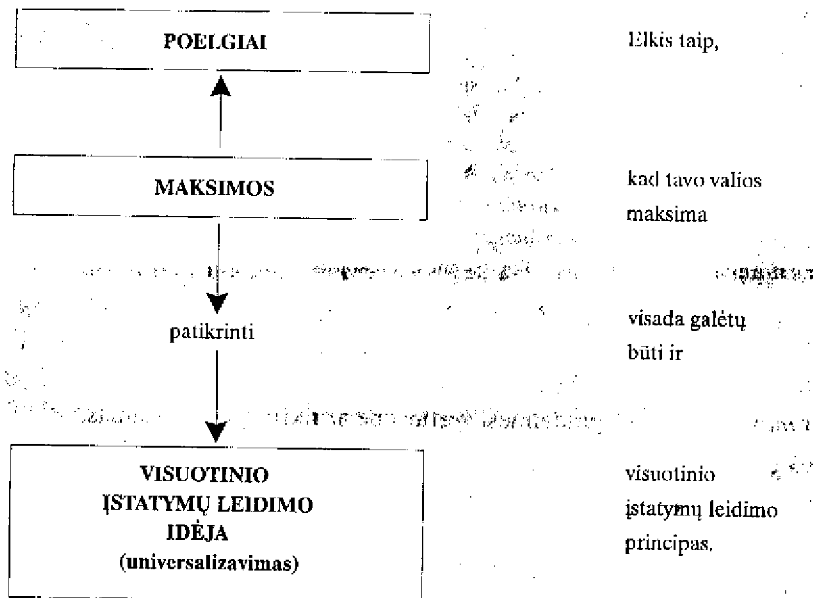
Šis kriterijus negali būti empiriškas. Jis savaime turi kilti *iš grynojo proto.* Pirmoje kritikoje (GPK) KANTAS parodė, kad protas *kaip teorinis* protas pateikia mūsų pažinimui visumos *reguliatyvias idėjas* (3.1.2). Jei grynasis protas tampa *praktiniu,* jis taip pat turi pateikti mūsų veiklai visumos idėją, tačiau ne teorinę, o praktinę idėją.

Jei grynasis protas tampa praktiniu, jis privalo kategoriškai-normatyviai pateikti praktikai *praktinės visumos* idėją, t.y. *protingai sutvarkytos socialinės asmenų sistemos idėją.* Šiuo požiūriu proto imperatyvas kategoriškai įpareigoja *tikrinti veiklos maksimas šia proto idėja.* Vadinasi, aš privalau veikdamas vadovautis tik tokiomis maksimomis, *kurios gali būti protingai sutvarkytos asmenų sistemos bendraisiais įstatymais.* Todėl mano veiklos maksimos turi būti tokios, kad jas būtų galima *apibendrinti, universalizuoti.* Tik patikrintos šiuo kriterijumi, maksimos tampa *praktiniais arba moraliniais dėsniais.*

Kaip matėme, maksimos pirmiausia yra vien empiriškai-subjektyvūs praktiniai principai, o maksimose glūdinti žmonių bendrijos suformavimo idėja iš pradžių yra tik subjektyvi idėja, priklausanti nuo subjektyvių interesų ir preferencijų. Tačiau dabar mums rūpi šiuos subjektyvius principus patikrinti *objektyviu proto kriterijum* ir taip *apvalyti* nuo vien subjektyvių interesų bei preferencijų, kad pasiektume tą objektyvų požiūrį, kuris turi galios kiekvienai protingai būtybei. Tik dėl šio patikrinimo maksimos tampa praktiniais dėsniais.

(2.3) *Moralinis svarstymas.* Jei konkrečioje situacijoje man iškyla klausimas "Ką aš privalau daryti?", "Kaip aš privalau pasielgti?", tai iš šios *pamatinės struktūros* išplaukia moralinis svarstymas:

- Pirmiausia aš įsivaizduoju įvairias *veiklos galimybes,* iš kurių vieną privalau pasirinkti.



6 pieš.: Kategorinis imperatyvas

Tada aš savęs klausiu, kokios *veiklos maksimos* sudaro atskirų veiklos galimybių pagrindą.

Patikrinu šias veiklos maksimas *visuotinio įstatymo idėja* ir matau, kad leistina yra rinktis tik tą veiklos galimybę, kuri išlaiko šį patikrinimą.

(3) KANTAS patikslina maksimos patikrinimo procedūrą, skirdamas *dvi*

jo formas - vieną griežtesnę, o kitą švelnesnę (plg. HOFFE 1983, 190-196).

- Pagal pirmą, griežtesnę, keliamas klausimas, *ar šią maksimą galima neprieštaringai mąstyti kaip visuotinį įstatymą*. Tad kriterijus čia yra *loginio* pobūdžio.

KANTAS iliustruoja šią patikrinimo formą melagingo pažado pavyzdžiu (DMP BA 49). Pažadas yra įsipareigojimas. Sąmoningai melagingas pažadas reiškia, kad įsipareigojimas ir prisiimamas, ir neprisiimamas. Todėl maksimos, leidžiančios daryti melagingus pažadus, neįmanoma neprieštaringai mąstyti kaip visuotinio įstatymo. Tad ji pasireiškia kaip nemorali maksima.

- Pagal antrą, švelnesnę maksimos patikrinimo formą, keliamas klausimas, *ar maksimos galima neprieštaringai norėti kaip visuotinio įstatymo*. Čia susiduriame ne su galimybe logiškai neprieštaringai mąstyti, o su negalėjimu norėti, remiantis proto argumentų pagrindu.

Kaip pavyzdį KANTAS pateikia nenorą kultivuoti savo sugebėjimus. (DMP BA 54) Kas nors yra "linkęs geriau atsiduoti malonumams, negu ugdyti ir vystyti savo sėkmingus įgimtus gabumus". Žinoma, galėtume logiškai neprieštaringai *mąstyti* pasaulį, kuriame visi veiktų pagal šią maksimą. Tačiau galime rasti proto argumentų, versiančių mus atmesti tokią būklę, kai ši maksima yra visuotinis įstatymas. Tad mes negalime logiškai neprieštaringai *norėti* tokios pasaulio būklės.

(4) Tad mes rekonstravome kategorinio imperatyvo *pagrindinę formulę*, kuri KANTO etikoje funkcionuoja kaip *moralės principas* ir *dorovės dėsnis*. Ji skamba taip:

Elkis taip, kad tavo valios maksima visada galėtų būti ir visuotinio įstatymų leidimo principas.

Matome, kad kategorinio imperatyvo formulė *neturi jokio apibrėžto moralinio turinio*, o nustato tik *visuotinio įstatymo formą* kaip maksimų vertinimo kriterijų. Šiam universalizuojamumui būdinga *proto forma* yra tikrasis moralinės motyvacijos *grynasis branduolys*. KANTAS taip aiškina kategorinį imperatyvą:

Vadinasi, praktinė taisyklė yra besąlygiška, taigi *a priori* pateikta kaip kategorinis praktinis teiginys, kuris objektyviai determinuoja valią besąlygiškai ir tiesiogiai (pačia praktine taisykle, kuri čia, vadinasi, yra dėsnis). Juk grynasis, *pats savaime praktinis protas* čia tiesiogiai turi įstatymų leidimo galią. Valia mąstoma kaip nepriklausoma nuo empirinių sąlygų, taigi kaip grynoji valia, kaip determinuota *vien tik dėsnio formos*, ir šis determinantas laikomas pirmąja visų maksimų sąlyga. (PPK A 45-46)

KANTAS paaiškina kategorinio imperatyvo pagrindinę formulę vadinamąja *gamtos dėsnio formule*. Ji skamba taip:

> **Elkis taip, tarytum tavo elgesio maksima per tavo valią galėtų tapti *visuotiniu gamtos dėsniu*. (DMP B A 52)**

Šioje formulėje kalbama apie analogiją tarp asmenų sistemos (kuri turėtų atsirasti iš praktinės veiklos) ir gamtos sistemos. Gamtos sistema yra determinuota ir reguliuojama gamtos dėsnių. Asmenų sistema turi būti protingai determinuota ir tvarkoma praktikos. Vadinasi, turime taip elgtis, kad mūsų veiklos maksimos protingai sutvarkytoje asmenų sistemoje galėtų funkcionuoti kaip dėsniai taip, kaip gamtos dėsniai funkcionuoja gamtoje.

Tiek hipotetinės rekonstrukcijos. Ar jos rezultatas iš tikro yra faktas? Ar transcendentalumas kaip grynasis protas yra praktiškas? KANTAS kategorinio imperatyvo įsisąmoninimą vadina *proto faktu*, "kadangi jis pats savaime mums peršasi", būtent - kaip "vienintelis faktas grynojo proto, kuris dėl to pasiskelbia pirminiu įstatymų leidimo galią turinčiu protu *(sic volo, sic jubeo* [=taip noriu, taip liepiu])" (P P K A46). Tuo jis nori pasakyti, kad čia turime vienintelį tašką, kuriame transcendentalumas tam tikra prasme yra patiriamas, nes jis "peršasi" sąmonei (sąžinei!), įsakmiai "pasiskelbia" ir reikalauja *pagarbos*.

> **Minėtasis faktas yra nepaneigiamas. Tereikia išanalizuoti, kaip žmonės sprendžia apie tai, ar jų poelgiai atitinka dėsnį, ir kiekvienu atveju pamatysime, kad, nors ir ką sakytų polinkis, vis dėl to jų protas, nepaperkamas ir paties savęs verčiamas, atliekant poelgį valios maksimas visada sugretina su grynąja valia, t.y. su pačiu savimi, laikydamas save *a priori* praktiniu. O šį dorovės principą kaip tik dėl įstatymų leidimo visuotinumo, kurį protas padaro aukščiausiu formaliu valios determinantu nepaisant visų subjektyvių valios skirtingumų, protas drauge paskelbia dėsniu visoms protingoms būtybėms, kiek jos apskritai turi valią [...]. (P P K A 47)**

KANTO teigimu, yra gerai žinoma, jog universalizavimo arba mūsų maksimų patikrinimo, taikant bendro dėsnio formą, požiūriu, visuose moraliniuose sprendiniuose kaip atramos tašką galima aptikti moralumo savybę. Tad, anot KANTO, klausimą "ar tai moralu?" galima interpretuoti kaip klausimą "ar galiu norėti, kad visi elgtųsi taip, kaip aš elgiuosi dabar?" arba "ar mano elgesio maksima gali būti visuotiniu dėsniu?" - Nurodysime, kad ir *aukso taisyklė* (1.1.5), tas interkultūriškai labiausiai paplitęs moralės principas, ir biblinis *artimo meilės* įsakymas taip pat pabrėžia formalų universalizuojamumo (abipusiškumo forma) aspektą kaip moralumo sampratos atsparos tašką; bent tada, kai jis interpretuojamas kaip kategorinis imperatyvas, o ne vien kaip empiriniai protingumo patarimai.

Tuo KANTAS nori pasakyti, kad egzistuoja visiems žmonėms, visoms pro-

tingoms būtybėms *a priori* galiojantis dorovės dėsnis (moralės principas), kuris kiekviename subjektyviame praktiniame prote (=kiekvienoje sąžinėje) pasireiškia kaip kategoriškai įpareigojantis, t.y. jokiais empiriniais motyvais (malonumo-nemalonumo) neinstrumentalizuojamas principas. Tai, kas šiame dorovės dėsnyje morališkai motyvuoja, yra ne konkretus turinys, bet vien visuotinio dėsnio proto forma. Todėl kalbame apie KANTO etikos *formalizmą.*

3.2.2 Asmuo kaip tikslas pats savaime

Rekonstravome pagrindinę kategorinio imperatyvo formulę. Ji rodo, kad proto motyvacijos (kitaip negu malonumo-nemalonumo motyvacijos) branduolį sudaro *visuotinio dėsnio forma.* Ja privalome tikrinti mūsų maksimas. Tuo paaiškinamas moralės dalykų kategorinio *pareigos pobūdžio formalumas.* Tačiau kategorinio imperatyvo kaip moralės principo apibrėžimas šia pastaba dar nesibaigia. Moralės sąvokai priklauso ne tik pareigos pačios savaime aspektas, bet ir *praktikos tikslo* aspektas. Veiklą sąlygojančiai valiai svarbu, kad ji turi tam tikrą tikslą, yra į ką nors nukreipta, ko nors siekia. Ji intenduoja *tikslą, objektą, gėrį, "dėl-ko" norą.*

Dažnai etikoje skiriami trys aspektai, kurie įvairiose etikos sistemose sudaro įvairias svarumo konsteliacijas: *pareigos, gėrybės* ir *dorybės.* Priklausomai nuo svarumo konsteliacijos paprastai kalbama apie pareigų etiką, gėrybių etiką ir dorybių etiką. Sisteminė etika turėtų aprėpti ir susieti visus tris aspektus. Apie dorybes, t.y. apie dorovines nuostatas, pakalbėsime vėliau.

Tikslo aspektas verčia kelti klausimą: jei moralės principas turi būti *grynas,* tai gryną, vien formaliai apibrėžtą pareigą turi atitikti toks pat grynas tikslas. Šis tikslas (objektas, gėris, "dėl-ko" noras) turi plaukti iš *grynojo proto* kaip tokio. Todėl jis turi iš esmės skirtis nuo empirinių malonumo-nemalonumo motyvacijos tikslų, kurie rūpi empiristinės etikos konsekvencializmui (2.5.1). Kaip kategorinės pareigos koreliatas, moralumo tikslas turi būti *besąlygiškas, absoliutus tikslas,* todėl *aukščiausias gėris.* Sykiu šis proto tikslas turi būti *a priori objektyviai-būtinas* visoms protingoms būtybėms. Todėl KANTAS pastebi štai ką: visi mūsų sau *empiriškai* keliami tikslai (pagal malonumo-nemalonumo motyvaciją) visuomet yra tik *reliatyvūs* tikslai, nes

vertę jiems teikia vien tik sąryšis su individualiu subjekto sugebėjimu geisti; ši vertė neduoda universalių principų, būtinų kiekvienai protingai būtybei ir kiekvienam norui, t.y. neduoda praktinių dėsnių. (DMP BA 60)

Tad šie empiriškai-reliatyvūs tikslai iš esmės visuomet yra tenkinimo *priemonės* subjektyvių poreikių, kuriems būdingas atsitiktinumas. KANTAS šiuos empiriškai-reliatyvius, vien kaip priemones pasireiškiančius tikslus vadina *daiktais*. Jų vertę galima nusakyti kaip jų *kainą* ir palyginti su kitų daiktų verte. Daiktus galima pakeisti kitais daiktais, galima juos mainyti, pirkti, parduoti ir t.t. Vadinasi, empiristinės (hedonistinės) teleologijos srityje nėra absoliutaus tikslo, kuris galėtų būti traktuojamas kaip kategorinio imperatyvo koreliatas. Jei egzistuotų vien šie daiktiški, reliatyvūs tikslai, kurie visuomet yra tik priemonės, tai kategorinis imperatyvas būtų *betikslis*. Pasaulyje, kuriame egzistuoja vien daiktai, jo kategoriškumas būtų beprasmis. Čia kyla klausimas: *ar egzistuoja absoliutus tikslas,* t.y. kažkas, kas nėra vien daiktas ir todėl negali būti subendravardiklintas su kitais daiktais bendru kainos vardikliu ir kieno pats apibrėžimas neleidžia jam būti vien priemone, nes jo "buvimas pats savaime turi absoliučią vertę" (DMP BA 61)?

> **Dabar aš sakau: žmogus ir kiekviena protinga būtybė apskritai *egzistuoja* kaip tikslas pats savaime, *ne vien kaip priemonė,* kurią viena ar kita valia galėtų naudoti savo nuožiūra; visuose jos poelgiuose, ar jie būtų susiję su ja pačia, ar su kitomis protingomis būtybėmis, ji visada turi būti traktuojama *ir kaip tikslas.* [...] Viskas, kieno egzistencija priklauso ne nuo mūsų valios, o nuo gamtos, vis dėlto - jei tai būtų kažkas, kas neturi proto - turi reliatyvią vertę tik kaip priemonė, todėl visa tai vadinama *daiktais*; tuo tarpu protingos būtybės vadinamos *asmenimis,* nes jų prigimtis jau išskiria juos kaip tikslus pačius savaime, t.y. kaip kažką, kuo neleidžiama pasinaudoti vien kaip priemone. [...] Tai, vadinasi, yra ne vien subjektyvūs tikslai, kurių buvimas turi vertę *mums* kaip mūsų poelgių rezultatas, o ir *objektyvūs tikslai,* t.y. objektai, kurių buvimas pats savaime yra tikslas, ir šito tikslo negalima pakeisti jokiu kitu tikslu, kuriam jie galėtų būti *tik* priemonė [...]. (DMP BA 61-62)**

Tačiau kokiu mastu žmogaus asmuo yra ne daiktas, o tikslas pats savaime? Kaip tik tuo mastu, kuriuo *grynasis protas jame gali tapti praktiniu.* Siame "proto fakte" asmuo pasireiškia kaip protinga būtybė, *kuri pati save gali determinuoti,* teikdama sau pačiai veiklos dėsnį (dorovės dėsnį). Grynojo proto savaiminiame tapime praktiniu atsiskleidžia asmens *autonomija* (gr. *autos* = pats, *nomos* = dėsnis, įstatymas), moralinė *saviįstatymdavystė,* kai asmuo save patį (t.y. savo paties moralumą) gali paversti tikslu. Vadinasi, asmuo nėra vien tarsi daiktas "įpintas" į gamtinio priežastingumo determinizmų bei reliatyvių tikslų tinklą, bet proto faktu jis autonomiškai kelia save kaip savaiminį tikslą. Tačiau, kai *aš* šitaip suvokiu save kaip asmenį ir tikslą, tai kartu suvokiu ir *visus kitus žmones* kaip asmenis, kaip man lygias protingas būtybes ir savaiminius tikslus.

Tad dėsnis, kurį kategorinis imperatyvas pavertė maksimų tikrinimo pagrindu, sykiu yra pripažintas ir kaip asmens absoliučios savaiminės vertės pagrindas. Pastarasis imperatyvą *realizuoja* taip, kad "vidiniu" poelgiu jis pačią įstatymdavio **poziciją pajungia savo imperatyviniam reikalavimui. Užimdamas** įstatymdavio **poziciją, asmuo tampa savitiksliu ir save bei kitus subordinuoja imperatyvui,** reikalaujan**čiam, kad veikdamas [žmogus] atitiktų šį savitikslio pobūdį.** [...] **Kaip imperatyvo aktualizacija, aš pasireiškiu kaip asmuo, turintis savitikslio pobūdį. Aš realizuoju imperatyvinį reikalavimą, kad savo poelgiu atitikčiau mano paties ir kitų** asmeniškumą. (KAULBACH **1988, 76)**

Asmens kaip absoliutaus ir objektyvaus tikslo savitiksliškumas suteikia kategoriniam imperatyvui *teleologinį turinį,* kuris, žinoma, yra ne empirinis, o apriorinis. Pagrindinė formulė (3.2.1) gali būti patikslinta kategorinio imperatyvo *savitikslio formulė*. Ji skamba taip:

Elkis taip, kad nei savo asmenyje, nei kieno nors kito asmenyje niekada žmogaus nepanaudotum vien kaip priemonės, o visada kaip tikslą. (DMP BA 62)

Pagrindinėje formulėje bendro dėsnio forma yra maksimų tikrinimo *formalus kriterijus*. Savitikslio formulė teikia *teleologinį* aspektą, būtiną universalizavimui: ar tam tikra maksima kaip bendras dėsnis moraliniu požiūriu įmanoma, priklauso nuo to, ar jos visuotinai laikantis pripažįstamas arba skatinamas kiekvieno su ta maksima susijusio asmens savitiksliškumas. Protingai sudarytos asmenų sistemos praktinę idėją toliau apibrėžia žmogaus asmens kaip savitikslio neliečiamumo aspektas.

Prisiminkime abi maksimų tikrinimo formas - *negalimybę-pamąstyti* ir *negalimybę-panorėti* (3.2.1)! Tolesnis kategorinio imperatyvo apibrėžimas, priduriant savitikslio formulę, rodo, jog maksimos, kurias galime be prieštaravimo ***mąstyti* kaip bendruosius dėsnius, galiausiai visuomet įgalina traktuoti asmenis vien kaip priemones. Matome, kad melagingą pažadą duodantis žmogus "nori kitu žmogumi pasinaudoti *vien kaip priemone,* neatsižvelgdamas, kad pastarasis turi ir tikslą savyje" (DMP BA 63). Proto argumentai, kuriais remdamiesi negalime tam tikrų maksimų *norėti* kaip bendrų dėsnių, gali būti patikslinti, remiantis asmens savitiksliškumu. Vengiantis kultivuoti savo sugebėjimus žmogus apleidžia asmenyje glūdinčius "aukštesnio tobulumo pradmenis" ir taip prieštarauja "žmogiškumui mūsų asmenyje kaip tikslui pačiam savaime". (DMP BA 64)**

Dar keletas nuorodų, paaiškinančių savitikslio formulę:

- Kai savitikslio formulė įsako *nei savo asmenyje, nei kieno nors kito asmenyje* niekada nepanaudoti žmogaus vien kaip priemonės, o visada kaip tikslą, tai tuo pasakoma, jog esama ir *pareigų sau pačiam,* lygiai taip pat, kaip ir *pareigų kitiems.*

Abi pareigų klasės išplaukia iš asmens savitiksliškumo. Matysime, kad KANTAS plėtoja savo dorybių koncepciją, remdamasis sąvoka *tikslų, kurie patys yra pareigos.* Pareigas sau jis subordinuoja *savo tobulumo* tikslui, o pareigas kitiems - *kitų laimės* tikslui. (DMD A 7-18)

- Reikalavimas *niekada žmogaus nepanaudoti vien kaip priemonės, o visada ir kaip tikslą* neatmeta galimybės panaudoti asmenis *ir kaip priemonę,* tik draudžia naudoti asmenis *vien kaip priemonę.*

Kiekvienoje (pvz., ekonominėje) kooperacijoje asmenys (pvz., jų darbo jėga) yra panaudojami kaip priemonė tam tikriems kooperacijos 1ikslams pasiekti. Savitikslio formulė draudžia tik tai, kad šiuo aspektu *asmenų visiškai nebeliktų.* Kai žmonės įvairiais požiūriais vienas kito atžvilgiu atlieka priemonių funkciją, jie turi būti pripažįstami "visada ir" kaip tikslas.

- Savitikslio savybė plaukia ne iš buvimo žmogumi kaip biologine-gyvūnų rūšimi, o iš *asmens autonomijos,* t.y. iš grynojo proto tapimo praktiniu protu. Tačiau transcendentalumas yra realus tik tada, kai jis yra ir pasireiškia *kūnišku pavidalu.*

Todėl gamtinė būtybė žmogus su visu savo biologiniu-empiriniu apibrėžtumu kaip poreikius turinti būtybė yra visas įtraukiamas į asmens savitiksliškumą, pirmiausia moralės autonomijos požiūriu. Todėl žmogaus pareiga (sau pačiam) yra kultivuoti savo įgimtus sugebėjimus, kad "būtų vertas jame gyvenančios žmonijos" (DMD A 15), ir pareiga (kitiems) yra būti pasirengusiam padėti kitiems tenkinti jų poreikius, kad jie galėtų egzistuoti autonomiškai.

Siame fone darosi aišku, ką KANTAS turi omenyje, kalbėdamas apie žmogaus asmens *orumą:*

Tikslų viešpatijoje viskas turi arba *kainą,* arba *orumą.* Tai, kas turi kainą, gali būti pakeista kažkuo kitu, kas jam *ekvivalentiška*; o tai, kas aukščiau bet kurios kainos ir nieko ekvivalentiško jam nėra, turi orumą. Viskas, kas susiję su bendrais žmonių polinkiais ir poreikiais, turi *rinkos kainą;* kas net neatsižvelgiant į poreikį atitinka tam tikrą skonį [...], tas turi *afektais matuojamą kainą* (*Afektionspreis*), o kas sudaro sąlygą, kuriai esant kažkas tik ir gali būti savaiminiu tikslu, tas turi ne tik reliatyvią vertę, t.y. kainą, bet ir vidinę vertę, t.y. *orumą.* Moralė ir yra ta sąlyga, kuri tik ir leidžia protingai būtybei būti savaiminiu tikslu [...]. Taigi, tik moralė ir žmogus, kiek jis pajėgus būti moraliu, gali turėti orumą. (DMP BA 70)

Tad kalbėjimas apie vidinę, absoliučią žmogaus asmens vertę ir orumą remiasi tuo, kad žmogus dalyvauja toje transcendentalinėje perskyroje, kuri daro įmanomą autonomiją moralinės saviįstatymdavystės ir savitiksliškumo prasme. Tuo asmuo iš esmės skiriasi nuo visų kitų visatos būtybių,

galiausiai ištirpstančių gamtos priežasčių determinacijose ir negalinčių savęs autonomiškai apibrėžti kaip savaiminių tikslų.

3.2.3 Tikslų viešpatija

Savitikslio formulė ir autonomijos sąvoka įgalina pateikti ketvirtą, galutinę kategorinio imperatyvo kaip moralės principo formuluotę. Ją sudaro tai, kad protingai sutvarkytos asmenų sistemos idėja yra patikslinama ir virsta "tikslų viešpatijos" idėja. *Jei kiekvienas asmuo kaip tikslas pats savaime yra autonomiškas, t.y. sugeba pats sau duoti įstatymus, tai asmenų bendrija turi remtis bendrais įstatymais, kuriuos autonomiški asmenys patys sau duoda, pripažindami save pačius kaip savaiminius tikslus.*

> **O *viešpatiją* aš suprantu kaip sisteminį įvairių protingų būtybių ryšį per bendrus dėsnius. Kadangi dėsniai sąlygoja tikslus pagal savo visuotinę galią, tai jei abstrahuotumėmės nuo protingų būtybių asmeninių skirtumų ir nuo viso jų asmeninių tikslų turinio, tai visus tikslus (ir protingas būtybes kaip savaiminius tikslus, taip pat ir jų turimus tikslus, kuriuos jos pačios galėtų sau kelti) galima būtų mąstyti kaip sistemingai susijusią visumą, t.y. kaip tikslų viešpatiją, kuri pagal anksčiau nurodytus principus yra galima. (DMP BA 68)**

Taip KANTAS plėtoja *moralinės bendrijos idėją.* Svarbiausi joje yra trys dalykai:

- Moralinės autonomijos prasme kiekvienas asmuo pagal bendro dėsnio formą patikrina savo maksimas ir determinuoja save patikrintomis maksimomis, t.y. *praktiniais dėsniais, pretenduojančiais į visuotinumą ir objektyvumą.*
- Šiuo maksimų patikrinimu kiekvienas asmuo pripažįsta save patį ir kiekvieną kitą asmenį kaip savaiminį tikslą ir kaip kartu kuriantį dėsnį. Todėl yra leistini tik tokie praktiniai dėsniai, *kuriems protingai gali pritarti kiekvienas jų paliestas asmuo,* t.y. kurie gali būti išvesti iš kiekvieno asmens autonomijos. Maksimos, kurioms šitai negalioja, bus tokios maksimos, pagal kurias asmenys būtų traktuojami *vien kaip priemonė.* Kaip praktiniai dėsniai, jos yra neįmanomos.
- Šiuos visuotinius praktinius dėsnius reikia taip sukonkretinti, kad taptų įmanoma "sistemiškai susietų" "visų tikslų visuma".

Tikslų viešpatijos idėja turi *reguliatyvios idėjos,* "idealo" pobūdį. Juo turėtume vadovautis tikrindami mūsų maksimas. Todėl kategorinis imperatyvas įgyja *teisingumo principo* prasmę. Iš asmenų autonomijos ir savitiksliškumo randasi reguliatyvi moralinės bendruomenės idėja. Jei savo veiklos maksimas tikriname šia idėja, tai universalizavimo kriterijų tenkina

tik *konsensui tinkamos* maksimos. Tad praktiniai (moralės) dėsniai turi būti tokie, kad jie būtų *distributyviai naudingi* visiems suinteresuotiems asmenims (plg. 2.4.3), t.y. juose turėtų būti atsižvelgta į kiekvieno suinteresuoto asmens interesus. Vadinasi, mes galime veikti tik pagal tokias maksimas, kurios pasirodė *teisėtos* patikrinus jas tikslų viešpatijos idealu.

Matėme, kad teisingumo motyvas kasdieniam moralės dalykų supratimui yra labai svarbus (1.1.5). HUME'O pavyzdžiu parodėme, kaip sunku empiristinei etikai pakankamai griežtai pagrįsti distributyvų teisingumo principą (2.4.3). Diskusija dėl utilitarizmo aiškiai parodė, kad empirizmu besiremiantis utilitarizmas savo socialinį principą visuomet gali patikslinti tik naudų sumos arba naudų vidurkio prasme, bet jokiu būdu ne distributyvaus, socialinio teisingumo prasme (2.5.2). Parodyti distributyvaus teisingumo moralinį būtinumą galima tik remiantis neempiriniu, transcendentaliniu kriterijumi.

> **Iš čia neginčijamai išplaukia, kad kiekviena protinga būtybė kaip tikslas pats savaime bet kurio dėsnio, kuriam ji kada nors galėtų paklusti, požiūriu turi turėti galimybę traktuoti save ir kaip visuotinių dėsnių kūrėją, nes būtent tai, kad jos maksimos tinka būti visuotiniais dėsniais, išskiria ją kaip tikslą patį savaime; iš čia taip pat išplaukia, kad visa tai jai teikia orumo (*prerogativa*), kuriuo ji iškyla virš grynai gamtos būtybių, nes savo maksimas ji visada renkasi, atsižvelgdama į save pačią ir sykiu į kiekvieną kitą protingą būtybę, kaip į dėsnių kūrėją (dėl to jos ir vadinamos asmenimis). Štai tokiu būdu galimas protingų būtybių pasaulis (*mundus intelligibilis*), kaip tikslų viešpatija, o visi asmenys per jų pačių dėsnius gali būti jos nariais.** (DMP BA 74-75)

Atsižvelgiant į tikslų viešpatijos idėją, kategorinis imperatyvas įgyja tokią išraišką:

II Dėl to kiekviena protinga būtybė privalo elgtis taip, tarytum ji per savo maksimas visuotinėje tikslų viešpatijoje visada būtų dėsnius kuriančiuoju nariu. Formalus šitų maksimų principas ir sako: elkis taip, lyg tavo maksima kartu galėtų būti visuotiniu (visų protingų būtybių) dėsniu. (DMP BA 75)

Tad apžvelgėme moralės principą su tuo diferencijuotumu, kuriuo jis yra pateiktas KANTO kategoriniame imperatyve. Grynasis pagrindinės formulės (bendrojo dėsnio forma) proto kriterijus savitikslio formulėje įgyja tolesnį apibrėžtumą per asmens kaip absoliutaus tikslo sąvoką (tikslo paties savaime) ir galiausiai veda į tikslų viešpatijos kaip autonomiškų asmenų moralinės bendrijos idėją. KANTO teigimu, šiuo įtarpinimu padaroma štai kas:

- Moralinė motyvacija kaip grynojo proto motyvacija (grynojo proto savaiminis tapimas praktiniu) aiškiai atskiriama nuo empirinės malonumo-nemalonumo motyvacijos.

Maksimų patikrinimas jas universalizuojant	**PAGRINDINĖ FORMULĖ**	**Elkis taip, kad tavo valios maksima visada galėtų kartu būti visuotinio įstatymų leidimo principas.**
Visuotinio gamtos dėsnio analogija	**GAMTOS DĖSNIO FORMULĖ**	**Elkis taip, tarytum tavo elgesio maksima per tavo valią galėtų tapti visuotiniu gamtos dėsniu.**
Absoliuti asmens kaip savaiminio tikslo vertė	**SAVITIKSLIO FORMULĖ**	**Elkis taip, kad nei savo asmenyje, nei kieno nors kito asmenyje niekada žmogaus nepanaudotum vien kaip priemonės, o visada kaip tikslą.**
Autonomiškas įstatymų leidimas tikslų viešpatijoje	**AUTONOMIJOS FORMULĖ**	**Elkis taip, tarytum per savo maksimas visuotinėje tikslų viešpatijoje visada būtum dėsnius kuriančiuoju nariu.**

7 pieš.: Kategorinio imperatyvo formuluotė

- Savaiminė moralumo reikšmė tiksliai išplėtojama ir apibrėžiama sąvokomis.
- Nurodomas moralės principas, kuris, būdamas diferencijuotas, suteikia tvirtą moralinės argumentacijos pagrindą.
- Šis moralės principas sykiu yra ir teisingumo principas. Jis reikalauja, kad praktiniai veiklos dėsniai būtų visiems suinteresuotiesiems distributyviai naudingi arba įgalinantys pasiekti konsensą tarp jų.

Čia reikėtų prisiminti štai ką: kategorinis imperatyvas yra moralės principas ne ta prasme, kad *iš jo* gali būti *išvestos* maksimos ar taisyklės, bet ta prasme, kad jis nurodo, *kaip maksimos turi būti patikrintos,* kad jos įgytų moralinių dėsnių pobūdį.

3.2.4 Antitezės

Matėme (3.2.1), jog transcendentalinis filosofinis etikos pagrindimas turi skirti *du iš esmės skirtingus motyvacijos tipus:* empirinę motyvaciją,

kylančią *iš polinkio,* ir proto motyvaciją, kylančią *iš pareigos.* Bandysime išsamiau apibūdinti abi šios perskyros puses, nagrinėdami KANTO atskleistas *motyvacijos antitezes.*

(1) *Materialumo-formalumo* antitezė. Kiekvieną *polinkio motyvą* motyvuoja tam tikras turinys, tam tikra *materija.* Galiausiai čia visuomet susiduriame su malonumo patyrimu arba nemalonumo vengimu. Ši materija priklauso nuo subjektyvios individo poreikių konsteliacijos. Šia prasme polinkio motyvas yra *materialus* malonumo-nemalonumo motyvacijos prasme. *Pareigos motyvas* kaip proto motyvas neturi tokios empirinės materijos. Jis nežada nei naudos, nei nenaudos. Tai, kas čia motyvuoja, yra *gryna proto forma* kaip tokia, t.y. *bendro dėsnio forma.* Vadinasi, ši motyvacija yra *formali.*

Imperatyvus dažniausiai galime interpretuoti abiem būdais, tačiau kiekvienu atveju turėsime skirtingas prasmes. Imkime, pavyzdžiui, imperatyvą: "Tu privalai nevogti!" Jei interpretuoju jį *materialiai,* tai galiu jį pagrįsti, pavyzdžiui, patarle: "Melu toli nevažiuosi" arba aiškindamas, jog, vogimu destabilizuodamas šį imperatyvą, aš stumiu į pavojų *ir mano paties* nuosavybę. Si interpretacija ne platesnė už malonumo-nemalonumo motyvaciją. Aš pritariu imperatyvui, nes noriu išvengti blogų pasekmių, jei mane pagautų, bausmės ar galbūt to, kad mane patį gali apvogti. Šioje interpretacijoje imperatyvas yra protingas patarimas, bet jokiu būdu ne moralės dėsnis. Jei aš nevagiu vien dėl minėtų motyvų, tai neturiu moralinės motyvacijos. - Jei šį imperatyvą interpretuoju *formaliai,* tai galiu jį pagrįsti maždaug taip: galiu įrodyti, jog nuosavybės teisė susiduria su asmens savitiksliškumu ir vagis pasinaudoja apvogtuoju vien kaip priemone savo tikslams; todėl maksima, leidžianti vogti, yra neįmanoma tikslų viešpatijoje kaip visuotinis dėsnis; jau nekalbant apie tai, kad tokios maksimos aš negaliu mąstyti neprieštaraudamas pats sau. Jei pritariu imperatyvui, remdamasis tokiais motyvais, tai mano elgesį motyvuoja ne empiriniai (malonumo-nemalonumo) motyvai, ne nauda ar nenauda, o grynojo proto arba visuotinio dėsnio forma. Čia imperatyvas yra moralės dėsnis, t.y. kategorinis imperatyvas.

(2) *Subjektyvumo-objektyvumo* antitezė. Polinkiai motyvuoja *subjektyviai,* nes motyvas čia yra "individualus subjekto sugebėjimas geisti" (DMP BA 60), kuris turi būti patenkintas. KANTO teigimu, galutinis subjektyvios motyvacijos determinuojantis principas yra (hedonistinis) *savimeilės principas.* Tad subjektyvioje motyvacijoje lemia kiekvienam būdingi norai, poreikiai, interesai ir preferencijos. KANTAS neabejoja, kad žmogui kaip būtybei, turinčiai poreikius, yra leistina, patartina ir protinga siekti tokios subjektyvios laimės. Tačiau jis abejoja, ar ši subjektyvi motyvacija kaip tokia sykiu yra ir moralinė, ir kad subjektyvių motyvų maksimos gali turėti

moralės dėsnių pobūdį. - *Moralinėje* motyvacijoje susiduriame su *objektyviu būtinumu,* kuris kartu su bendro dėsnio forma pasirodo kaip maksimų tikrinimo kriterijus. Tad moralėje motyvuoja ne subjektyvūs norai, poreikiai, interesai ar preferencijos. Moralinis požiūris čia yra *objektyvumo* požiūris, į tikslų viešpatijos idėją orientuoto *bešališkumo* požiūris.

Būti laimingai - tai kiekvienos protingos, bet baigtinės būtybės būtinas poreikis ir, vadinasi, neišvengiamas jos sugebėjimo norėti determinantas. Juk pasitenkinimas visu savo egzistavimu yra ne pradinis turtas ir palaima, kuri suponuotų nepriklausomo pakankamumo sau įsisąmoninimą, bet problema, jai primesta pačios jos baigtinės prigimties, nes ši būtybė turi poreikius. [...] Bet kaip tik dėl to, kad šį materialų determinantą subjektas gali pažinti tik empiriškai, šios problemos negalima traktuoti kaip dėsnio, nes dėsnis, kuris yra objektyvus, turėtų visais atvejais ir visoms protingoms būtybėms turėti *tą patį* valios *determinantą*. (PPK A 38)

Matėme, kaip HUME'AS (2.4.2) pagal savo empiristinį projektą, remdamasis simpatijos teorija, stengėsi pasiekti moralinę objektyvumo poziciją. Tačiau net ir simpatija pagrįstas *moralinis jausmas* yra subjektyvia malonumo-nemalonumo motyvacija paženklintas empirinis afektas. Panašiai yra kai (pavyzdžiui, A. SCHOPENHAUERIO (1788-1860) etikoje) *užuojauta* padaroma moralės atramos tašku. Ir užuojauta galiausiai yra subjektyvus, empirinis afektas ir nepasiekia bešališko objektyvumo ir teisingumo *gryno* požiūrio.

(3) *Hipotetiškumo-kategoriškumo* antitezė. *Hipotetinis* imperatyvas įsako atlikti poelgį visuomet tik kaip *priemonę* siekiant kaip prielaida pasirinkto (gr. *hypóthesis* = prielaida) tikslo; "poelgį atlikti jis įsako ne basąlygiškai, o tik kaip priemonę kitam tikslui pasiekti" (DMP BA 45). Jei tos prielaidos (hipotezės) empirinės, tai jos nurodo mūsų empiriškai-subjektyvią poreikių struktūrą ir išlieka malonumo-nemalonumo motyvacijoje. -*Kategorinis* imperatyvas "būtų tas, kuris kokį nors poelgį nurodytų kaip objektyviai būtiną patį savaime, neatsižvelgiant į jokį kitą tikslą" (DMP BA 42).

Hipotetiniams imperatyvams būdinga *"jei-tai"* struktūra, pavyzdžiui, "Jei nori būti turtingas, tai taupyk!", "Jei nori būti sveikas, tai sportuok!". Visi imperatyvai, glūdintys į hedonistiškai suprantamo naudingumo principą orientuotame konsekvencializme (teleologija) (plg. 2.5.1), yra hipotetiniai imperatyvai. Jiems iš esmės stinga to *pareigos besąlygiškumo,* kaip būdingo moralės bruožo (plg. 1.1.2 ir 2.4.3).

Pagaliau yra imperatyvas, kuris tam tikrą elgesį įsako tiesiogiai, neieškodamas jokio kito tikslo, kurį galima būtų pasiekti tuo elgesiu. Tas imperatyvas - *kategorinis.* Jis siejamas ne su poelgio materija ir ne su tuo, kas iš poelgio gali išplaukti, o su forma ir principu, iš kurio plaukia pats poelgis; esminį poelgio gerumą čia sudaro nusistatymas, neatsižvelgiant į galimas pasekmes. Tą imperatyvą galima vadinti *dorovės* imperatyvu. (DMP BA 45)

Bandysime parodyti (3.2.5), kad ir moralinėje motyvacijoje turi būti hipotetinių (konsekvencialistinių, teleologinių) aspektų, tačiau lik tiek, kad jie nesikirstų su moralės principo kategorine pretenzija.

(4) *Heteronomiškumo-autonomiškumo* antitezė. *Heteronomija* (gr. *heteros* = kitas, *nomos* = dėsnis, įstatymas; tad *heteronomija* — kai įstatymą nustato kitas) vadinama tokia motyvacija, kai poelgio dėsnis nustatomas "iš šalies", kito ar kitų, negu pats veikiantysis. O *autonomija* (3.2.2) reiškia, kad veikiantysis pats sau nustato veikimo dėsnį, t.y. šis dėsnis kyla iš jo paties. KANTO etikos kontekste ši antitezė įgyja tokią prasmę:

- *Autonomijoje* svarbu yra tai, kad *grynajam protui savaime tampant praktiniu* (3.2) protingas subjektas *sau pačiam* nustato apriorinį dorovės dėsnį (kategorinis imperatyvas) kaip veiklos dėsnį, t.y. pats save determinuoja ir taip save patį nustato kaip savaiminį tikslą (3.2.2).
- *Heteronomijoje* svarbu yra tai, kad veikla yra *empirinio gamtinio priežastingumo poveikių* rezultatas (2.1). Veiklos dėsnis yra *iš anksto duotas* gamtos dėsnis, vienodai determinuojantis ir žmogų, ir ikižmogišką gamtą. Heteronominė motyvacija yra malonumo-nemalonumo motyvacija, mus siejanti su gyvūnais.

Moralėje subjektas pasireiškia kaip autonomiškas ir emancipuojasi kaip savitikslis, kaip priešpriešа gamtinio priežastingumo determinizmo heteronomijai. Šia autonomijos galimybe remiasi žmogaus asmens *orumas.*

Heteronominė motyvacija savo ruožtu remiasi savimeilės principu, kuris malonumo-nemalonumo motyvacijos prasme nukreipiamas į subjektyvią naudą ar nenaudą, pavyzdžiui, į atpildą ar bausmę. Tik autonomiška, dorovės dėsniu paremta kiekvieno žmogaus proto įžvalga į objektyvią maksimos kaip moralinio dėsnio būtinybę konstituoja pareigą tiksliai moraline prasme.

Matome, kad visos keturios antitezės varijuoja tą pačią temą: esminį skirtumą tarp empirinės ir moralinės motyvacijos. Kaip priešpriešа visoms empiristinės etikos atmainoms pabrėžiama, jog tikroji moralumo esmė negali būti rekonstruota remiantis empirija; ją galima suvokti tik kaip transcendentalinės perskyros praktinę pusę.

3.2.5 Moralės principo konkretizacija

Dažnai KANTO transcendentaliniam etikos pagrindimui prikišama, esą kategorinis imperatyvas dėl jo formalizmo mažai tinka gyvenamojo pasaulio praktikoje nurodyti konkrečias pareigas; kaip abstrakčiam principui jam stinga *konkretizuojamumo.* Norėtume pateikti keletą samprotavimų

apie tai (plg. HOFFE 1983, 186-196). KANTAS šiuos samprotavimus sieja su *grynąja praktine sprendimo galia* (G P K A 86-90):

> **Ar mums juslumo srityje galimas poelgis yra tas atvejis, kuris pavaldus [praktinei proto] taisyklei, ar ne - tai sprendžia praktinė sprendimo galia, kurios dėka tai, kas taisyklėje sakoma bendrai (*in abstracto*), poelgiui taikoma *in concreto*. (A 86)**

KANTAS skiria du praktinio normavimo tipus:

- *Maksimoms,* kaip bendriems praktiniams principams, būdingas visai *gyvenimo sričiai* taikomų *vertinimo principų* pobūdis. Todėl jos pasižymi dideliu bendrumo laipsniu.
- *Veiklos taisyklės* sukonkretina maksimas, pritaikydamos jas tom *tikriems situacijų tipams.* Jos pritaiko maksimas konkretiems *veiklos kontekstams*. Todėl jų bendrumo laipsnis yra gerokai menkesnis.

Vadinasi, veiklos taisyklės yra tarp maksimų ir konkretaus apsisprendimo veikti.

(1) *Maksimos* KANTO etika yra *maksimų etika.* Moralės principas (kategorinis imperatyvas) nereikalauja, kad bet kuri speciali veiklos taisyklė būtų tikrinama bendro dėsnio forma. Jis vien reikalauja, kad būtų tikrinamos *tik maksimos,* t.y. *bendri* (subjektyvūs) *praktiniai principai.* Todėl žemiau pateikiamas pavyzdys neatitinka KANTO ketinimų:

> **Didmiesčio, kuriame gyvena keli milijonai žmonių, stadione penktadienio vakare vyksta dviejų pasaulinio lygio futbolo komandų rungtynės, bet jos negali būti rodomos per televiziją. Visų nuo dvylikos iki aštuoniasdešimties metų amžiaus sveikų vyriškos lyties gyventojų klasė (ar bent didžioji šios klasės narių dalis) norėtų pamatyti tas rungtynes ir kiekvienas turi galimybę tai padaryti. Tačiau tik dalis jų telpa stadione. Ar iš to seka, kad niekam nedera eiti žiūrėti tų rungtynių? (RICKEN 1983, 100 ir t.)**

Speciali veiklos taisyklė, liepianti eiti žiūrėti svarbių rungtynių, neturi maksimos pobūdžio. Maksimos yra *bendrieji* praktikos vertinimo principai, galiojantys ištisose *gyvenimo srityse* ir atliekantys *gyvenimo eigai vadovaujančių principų* funkciją. Jos yra normatyvūs *pagrindiniai pavyzdžiai,* pateikiantys bendrą praktinį orientyrą, nepriklausomai nuo konkretaus konteksto, pavyzdžiui, nuo besikeičiančių socialinių sąlygų. Moralės principas įsako, kad šiuos pagrindinius mūsų gyvenimo orientacinius principus, kuriuos subjektyviai laikome praktikos principais, mes tikrintume proto kriterijumi (bendro dėsnio forma, kiekvieno asmens savitiksliškumu, tikslų viešpatija). Jei tikrinimo rezultatas yra pozityvus, tai ta maksima

pasirodo esanti *bendras, objektyvus, moralinis dėsnis,* kitaip sakant, *moralės principas.*

Moralės principų plotmėje, t.y. patikrintų ir universalizuojamomis pripažintų maksimų plotmėje savaime išsprendžiama *etinio reliatyvizmo* problema. Žinoma, žmonių įsitikinimai (dėl kultūrinių ar biografinių priežasčių) gali būti labai įvairūs. Tačiau šie skirtumai retai liečia principus kaip tokius, o dažniau būna susiję su jų sukonkretinimu ir pavertimu veiklos taisyklėmis. Todėl tokie bendri principai, pavyzdžiui, didieji Dekalogo Įsakymai ("Gerbk savo tėvą ir motiną!", "Nežudyk!", "Nepaleistuvauk!", "Nevok!", "Nemeluok!")yra neginčijamai ir interkultūriškai pripažinti. Skirtumai pasireiškia dažniausiai tada, kai šios rūšies principai yra konkretinami, t.y. kaip veiklos taisyklės susiejami su konkrečiais kontekstais bei situacijų tipais. Čia reikia nepamiršti, kad iš to, jog nesilaikoma kokios nors normos, negalima daryti išvados, kad tos normos nepripažįstamos. Nusižengiantis žmogus pripažįsta normą, bet jos nepaiso.

(2) *Veiklos taisyklės.* Gyvenime savo maksimas visuomet jau esame susieję su tam tikrais veiklos kontekstais bei situacijų tipais ir sukonkretindami pavertę jas veiklos taisyklėmis, pagal kurias gyvenimo praktikoje orientuojamės. Tad šios veiklos taisyklės atsiranda dėl to, kad bendrąjį mūsų maksimų turinį bandome realizuoti įvairiose mūsų gyvenamojo pasaulio situacijose. Jei mūsų maksimas esame patikrinę moralės principu ir įrodę, jog jos yra moraliniai principai, tokiu atveju svarbiausia įpareigojantį moralinį šių principų turinį patvirtinti įvairiuose mūsų gyvenamojo pasaulio praktikos kontekstų bei situacijų tipuose. Iš to kylančios veiklos taisyklės tada įgyja *moralinių taisyklių* arba *specialiųjų moralės dėsnių* pobūdį. Jų apibrėžtas *turinys* pagrindžia praktinę sprendimo galią dviem prielaidom:

- viena glūdi *maksimų arba principų turinyje,*
- kita priklauso nuo to, kaip mes *vertiname kontekstų bei situacijų tipus.*

Antroji prielaida nėra tiesiogiai etinio pobūdžio, bet susijusi su įvairialypiais *teorinio, empirinio ar techninio pobūdžio* klausimais. Tad pereinant nuo moralinių principų prie specialių moralės taisyklių, teorijai tenka lemiamas vaidmuo.

Daugeliui žmonių nekelia abejonės, kad pareiga padėti į nelaimę patekusiam žmogui yra moralinis principas. Tačiau kai kyla klausimas apie specialias nelaimės rūšis, kaip bedarbystė, narkomanija, priežiūros reikalingumas, pabėgėlių skurdas, epidemijos, masių marginalizacija trečiajame pasaulyje ir t.t., - kokią veiklos taisyklę tuomet turi teikti moralė, kad šios rūšies kontekstuose būtų įtvirtintas moralinis principo turinys? Kad galėtume į šį klausimą atsakyti, turime kruopščiai išanalizuoti atskirus kontekstų tipus, idant galėtume diagnozuoti padėtį, įgalinančią morališkai pateikti veiklos taisyklę. Tačiau tokios analizės ir diagnozės galiausiai priklauso nuo mūsų žinių, nuo mūsų teorijų (pvz., ekonominių, sociologinių, psichologinių, medicininių) vertinimo, taip pat

nuo teisinių bei ekonominių aplinkybių, kurias mes (bent laikinai) turime traktuoti kaip konstantas. Matome, kad etika pati viena vargiai gali patikrinti maksimas ir nurodyti moralinius principus. Norėdama šiuos paversti specialiomis veiklos taisyklėmis, ji turi remtis žiniomis bei kompetencija, nors jos kaip tokios nėra etinio pobūdžio.

(3) *Situacija.* Konkreti veikla visuomet yra *veikla situacijoje.* Maksimų ir veiklos taisyklių tikslas yra praktiškai sukonstruoti situacijas. Grynoji praktinė sprendimo galia toliau apibrėžia moralės principus ir paverčia juos specialiomis moralės taisyklėmis, o pastarąsias - *konkrečia pareiga* konkrečioje situacijoje. Čia gali kilti dvejopas sunkumas:

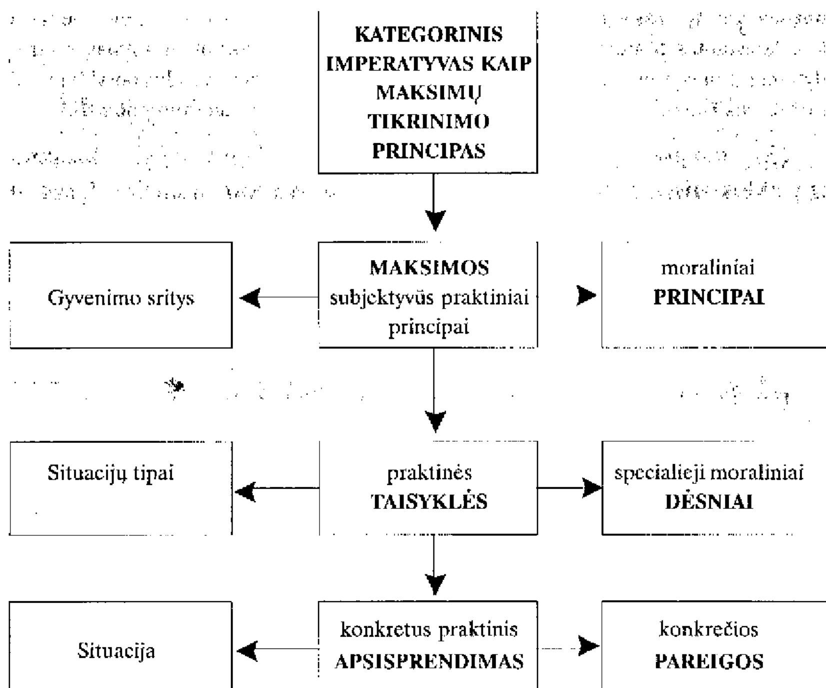
- Situacijos yra *sudėtingos.* Jos gali būti determinuotos aplinkybių ir atsitiktinumų, o juos įvertinti gali būti labai sudėtinga. Ne visuomet lengvai pavyksta jas išdėstyti (*subsumieren*) pagal taisykles.
- Situacijose gali kilti *pareigų kolizija,* t.y. veiklos situacijoje gali susikirsti skirtingi moraliniai principai (pavyzdžiui, paslaugumas ir garbingumas).

KANTAS buvo linkęs "tiksliai" išdėstyti situacijas pagal taisykles ir ignoravo minėtus sunkumus. Antai melą ("sąmoningai sakomą netiesą apskritai", DMD A 85) jis traktavo taip griežtai, kad, jo požiūriu, apskritai nepateisinama jokia situacija, kai dėl noro padėti sąmoningai sakoma netiesa; net tada, kai neteisingo režimo situacijoje bandoma nekaltą žmogų išgelbėti nuo kankinimų ir mirties. Matysime, kad ARISTOTELIO *protingumo dorybė,* apibrėžiant konkrečią pareigą, leidžia atsižvelgti į situaciją.

Šis bendrais bruožais aptartas konkretizavimo vyksmas pirmiausia pasižymi *autonomija. Kiekvieno* save motyvuojančio subjekto *savas* praktinis protas ir sprendimo galia ("savoje sąžinėje"), apibrėždami moralinius principus, paverčia juos specialiomis moralinėmis taisyklėmis ir galiausiai - konkrečia pareiga. Tačiau čia iš esmės atsiranda *skirtingų moralinių įsitikinimų* galimybė. Mat situacijų bei kontekstų tipų įvertinimas taisyklių požiūriu ir situacijos įvertinimas konkrečios pareigos požiūriu gali skirtis dėl įvairių (kultūrinių, biografinių) skirtumų tarp asmenų. Matysime, kad dėl šių subjektyvių skirtumų kyla klausimas apie *socialiniu požiūriu reikšmingas, intersubjektyviai pripažintas dorovės normas.*

Dažnai KANTUI prikišama, kad jo pozicija yra grynai *deontologinė* ir ignoruoja *teleologinį* (konsekvencialistinį) aspektą (2.5.1), t.y. nepakankamai atsižvelgiama į *poelgio padarinius.* Pabandykime pasiaiškinti, ar iš tiesų taip yra!

- Be abejonės, moralės principas pateikia *maksimų tikrinimui deontologinį* kriterijų. Svarbiausia čia yra asmens kaip savaiminio tikslo neliečiamumas. Asmenų nevalia traktuoti konsekvencialistiškai ir disponuoti jais skaičiuojant naudą.



8 pieš.: Moralinio principo konkretizacija

Kaip matėme (3.2.3), čia glūdi ypatingas moralės principo pranašumas prieš utilitaristinį socialinį principą (2.5.2). Moraliniu požiūriu patikrintos maksimos (moraliniai principai) pačios savaime kategoriškai įpareigoja tuo požiūriu, kad jose kalbama kaip tik apie asmens neliečiamumą, kuriuo neįmanoma abejoti nagrinėjant empirines-ideologines naudų sumas.

- Kitaip yra su *veiklos taisyklėmis,* kuriomis moraliniai principai turi būti paversti juos specifikuojant. Poelgius reikia taip tvarkyti, kad skirtingų tipų situacijose jie atitiktų atitinkamo moralinio principo turinį. Čia reikalingi teleologiniai svarstymai.

Jei, pavyzdžiui, paslaugumo pareigą traktuoju kaip moralinį principą, tai tvarkau savo poelgius taip, kad tam tikro tipo situacijose (pavyzdžiui, pirmosios pagalbos suteikimas įvykus autoavarijai) mano poelgių padariniai suinteresuotiems asmenims būtų kuo palankiausi. Nesunku pastebėti, kad daugelis moralinių principų implikuoja tokias veiklos taisykles, kurios negali būti pritaikytos be teleologinio svarstymo.

11 **Padarinių svarstymas turi būti pašalintas iš pagrindimo, bet ne iš dorovinių maksimų taikymo konkrečioje veikloje; čia jis ne tik leistinas, bet net ir būtinas. Ne prieštaraudamas, bet visiškai sutikdamas su utilitarizmu, Kantas doroviškai teiktinu laiko kitų naudos paisymą; ir įsakymo laikymasis suponuoja, kad elgesio ar leidimo kam nors įvykti pasekmės būtų svarstomos kitų žmonių naudos šviesoje. Tačiau utilitarizmas filosofiškai nepagrindžia pagrindinio pasekmių svarstymo principo - kitų žmonių naudos, - o KANTAS pateikia kategorinį imperatyvą su racionaliu apibendrinimo galimybės testu. (HOFFE 1983, 189 ir t.)**

Nurodysime dar vieną svarbų aspektą. Iki šiol svarstydami siejome moralės principą, bendrus moralinius principus ir specialias moralines taisykles pirmiausia su *individualių asmenų poelgiais.* Tačiau jau esame nurodę (1.1.1), kad mūsų moraliniai sprendiniai liečia ir *socialinius darinius* (santykius, institucijas, struktūras, santvarkas ir įstatymus). Šiuo požiūriu skiriame

- *Individualiąją etiką,* kurios tema yra individualių-asmeniškų poelgių, veikimo būdų ir nuostatų moralinė kokybė arba dorovinis teisingumas, ir
- *Socialinę etiką,* kuriai rūpi įvertinti socialinius darinius pagal tai, ar jie yra teisingi arba ar atitinka žmogaus orumą.

Mūsų aiškintas moralės principas pretenduoja būti ne tik individualios, bet ir *socialinės etikos srities* principu. Ar konkrečios socialinio gyvenimo (pvz., teisės, politikos, ekonomikos, kultūros) institucijos, įstatymai, potvarkiai ir t.t. gali būti laikomi *teisingais* priklauso nuo to,

- ar juose glūdinčios ir per juos pasireiškiančios maksimos atlaiko išbandymą kaip tikslų viešpatijos idėja ir
- ar šių patikrintų maksimų dorovinis turinys kompetentingai, korektiškai ir protingai atitinkamų kontekstų bei situacijų tipų atžvilgiu sukonkretinamas specialiais potvarkiais.

Pirmasis klausimas tiesiogiai susijęs su etika kaip tokia. Antrasis aprėpia įvairias (teorines, specialiųjų mokslų, technines) problemas bei dalykų sritis.

3.2.6 Gėris ir blogis

Dabar jau galime tiksliau sąvokomis apibrėžti moralines gėrio ir blogio kokybes. Pirmiausia panagrinėkime *poelgius.*

- *Moraliniu požiūriu geras* poelgis yra tik tada, *kai jo determinacijos pagrindas* (jo motyvas, jo "paskata") *yra grynoji moralės principo kaip tokio forma.* Moraliai elgdamasis aš esu tiesiogiai motyvuotas moralinio dėsnio. Aš elgiuosi taip, nes šį poelgį pripažįstu kaip mano pareigą kategori-

nio imperatyvo prasme. Tad tikrasis moralinis motyvas yra *proto motyvas kaip pareigos motyvas.*

Moraliniu požiūriu blogas poelgis yra tik tada, *kai jį determinuojantis pagrindas yra polinkio motyvas, prieštaraujantis pareigai.* Tada aš darau tai, ko noriu (polinkio motyvas), o ne tai, ką privalau daryti (pareigos motyvas).

Poelgių dorovinės vertės esmę visada sudaro tai, *kad moralės dėsnis tiesiogiai determinuotų valią.* (PPK A 90)

Šiuo apibūdinimu gėrį ir blogį apibrėžėme *formaliai.* Į klausimą, kaip gėris ir blogis turi būti apibrėžti *turinio požiūriu,* kiekvienas atsako savo praktiniu protu arba sprendimo galia, kurią vadiname *sąžine.* Sąžinėje moralės principas sukonkretinamas ir paverčiamas konkrečia pareiga (plg. 3.2.5).

Tad paaiškėja, kad poelgių moralinės kokybės atramos taškas galiausiai išreiškiamas klausimu "*kas motyvuoja veikiančiojo valią?*". Tai, kas nustato, ar veiksmas yra geras ar blogas, yra *valia,* kuri arba, jei ją motyvuoja *pareiga,* yra *gera* valia, arba, jei ji leidžiasi motyvuojama *pareigai priešingo polinkio,* yra *pikta* valia. Tad poelgio moralinę kokybę galiausia lemia poelgio valios *nuostatos* (*Gesinnung*) kokybė. Moraliniu požiūriu aš elgiuosi gerai, jei *sąmoningai ir savo noru elgiuosi pagal pareigą,* ir elgiuosi blogai, jei sąmoningai ir savo noru elgiuosi priešingai pareigai. Todėl

niekur pasaulyje, net ir už jo ribų, nėra tokio dalyko, kurį neapribojus galima būtų pavadinti geru, išskyrus vien *tik gerą valią.* (DMP BA 15)

Todėl moralinį gėrį galime nusakyti ir kaip *tai, kas atitinką sąžinę,* o moralinį blogį - kaip *tai, kas sąžinei prieštarauja.* Mat konkrečią pareigą, nulemiančią valios ar nuostatos moralinę kokybę, apibrėžia individuali sąžinė. Todėl poelgio moralinę kokybę galime įvertinti remdamiesi ne išorine empirine jo apraiška, bet vien jame veikiančios valios vidine nuostata, nes tik ji gali būti moraliniu požiūriu gera arba bloga. Niekas negali gera valia ("pagal žinojimą ir sąžinę") moraliniu požiūriu veikti blogai.

Ši KANTO samprata nėra nauja. Jau TOMAS AKVINIETIS (1225-1274) iš esmės laikėsi tokio požiūrio. STh I. II 19 jis išsamiai svarsto šį klausimą. Tomas moko, kad gėrio ir blogio moralinės kokybės *(bonitas it malitia)* iš tikro priklauso valiai, tiksliau tariant, vidiniam valios aktui *(actus interioris voluntatis).* Tačiau moralinė valios kokybė priklauso nuo valios objekto, tiksliau tariant, nuo to, kaip tą objektą suvokia kiekvienas konkretus praktinis protas, t.y. nuo veikiančiojo sąžinės. Tad jei sąžinė suvokia veiklos motyvą kaip gerą, tai kreipiančioji valia įgyja geros valios kokybę. Jei veiklos motyvą jis suvokia kaip blogą, tai valia įgyja blogos valios kokybę (visų pirma: I. II 19, 5).

Kartu svarbu išvengti *dviejų nesusipratimų:*

(1) Gali kilti įspūdis, kad griežtai susiejus gėrį ir blogį su veikiančiojo nuostata ar sąžine, atsiveria neribotos savivalės galimybės. Čia reikia skirti:

- Viena vertus, matėme (3.2.5), kad dėl įvairių (kultūrinių, biografinių) skirtumų asmenys gali turėti visiškai skirtingus moralinius įsitikinimus. Iš to seka, kad gėrio ir blogio *turinio* reikšmė įvairių individualių sąžinių gali būti skirtingai apibrėžta. Tačiau *formali* reikšmė visuomet yra ta pati.
- Kita vertus, pati geros valios sąvoka reikalauja, kad pareigos sukonkretinimas būtų atliekamas rūpestingai remiantis *geriausiu žinojimu ir sąžine.* Moralinis principas implikuoja pareigą, kad konkretinant pareigą, būtų siekiama *teisingumo* ir *lavinama* sąžinė.

(2) Kai moralinį gėrį KANTAS suvokia kaip gerą valią, tai jis turi omenyje ne *vien gerą valią* ir skiria ją, pavyzdžiui, nuo iš tikrųjų atliekamo veiksmo pastangos. Moraliniu požiūriu gerą valią veikiau sudaro tai, kad aš darau viską, ką galiu, kad būtų atliktas geras veiksmas.

Tad apžvelgėme tą praktikos prasmės plotmę, kuri sudaro etikos pagrindą. Vadinsime ją *moralės prasmės plotme.* Matysime, kad esama ir kitų praktikos prasmės plotmių, kaip antai *dorovės, teisės* ir *tikėjimo.*

3.3 Moraliniu požiūriu reikšminga laisvė

Matėme, kad mūsų kasdienis moralės dalykų supratimas moralinį praktikos vertinimą sieja su požiūriu, jog veiksmas turi būti atliktas savanoriškai (1.1.3). Be to, buvo parodyta, jog empiristinė etika šio požiūrio nesugeba rekonstruoti (2.1, 2.4.3). Remiantis moralės principo paaiškinimais, nesunku parodyti moraliniu požiūriu reikšmingą laisvę (*valios laisvę).*

Kasdienis kalbėjimas apie laisvę yra daugiareikšmis ir jį reikia suskirstyti. Pirmiausia *veikimo ir apsisprendimo laisvę* skiriame nuo moraliniu požiūriu reikšmingos *(transcendentalios)* laisvės (plg. RICKEN 1983, 75-78).

- *Veikimo laisve* vadiname žmogaus *išorinę veikimo erdvę,* t.y. tas jo veiklos tikslų realizavimo galimybes ir šansus, kuriuos sąlygoja išorinės aplinkybės.
- *Apsisprendimo laisve* vadiname žmogaus *vidinę (psichinę) apsisprendimo erdvę,* t.y. jo sugebėjimą kelti sau tikslus ir, racionaliai tuos tikslus svarstant, rasti kelius jiems pasiekti.

Aišku, kad veikimo ir apsisprendimo laisvė yra *sąlygota daugeliu požiūrių.* Veikimo laisvė priklauso ir nuo mūsų fizinės konstitucijos, ir nuo įvairiau-

laisvę, tematizuojame požiūrį, tiesiogiai susijusį su ką tik aptartu įrodymu. Žmogus iš esmės yra ir viena, ir kita: *gamtinė būtybė,* susaistyta gamtinio priežastingumo ir kartu motyvuojama empiriškai (malonumo ir nemalonumo motyvų), ir *protinga būtybė,* galinti determinuoti save transcendentaline laisve (autonomija). Tad dėl savo prigimties žmogus yra *motyvuojamas dvejopai* (3.2.1). Protinga būtybė ir sykiu taip pat gamtinė būtybė

> turi dvi pozicijas, iš kurių ji gali į save žvelgti ir pažinti savo jėgų panaudojimo dėsnius, t.y. visų savo poelgių dėsnius: *pirma,* jeigu ji priklauso jutimų pasauliui, ji gali save laikyti paklūstančia gamtos dėsniams (heteronomija), *antra,* jeigu ji priklauso vien protu suvokiamam pasauliui, - kaip paklūstančių dėsniams, kurie, būdami nepriklausomi nuo gamtos, grindžiami ne empiriškai, o tik prote. (DMP BA 92)

Iš šio mūsų žmogiškosios prigimties apibrėžimo išplaukia, kad nors kiekvienas iš abiejų motyvacijos tipų gali mūsų valią determinuoti *pakankamai,* tačiau nė vienas negali jos determinuoti *pakankamai ir būtinai.*

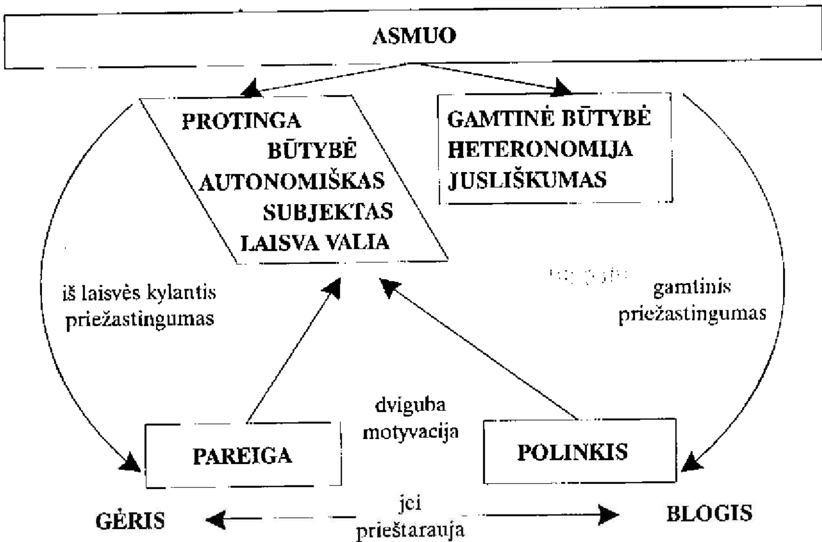
> Gamtines būtybes, kurios nėra protingos būtybės, kaip antai gyvūnus, empirinė motyvacija determinuos pakankamai ir būtinai, todėl šios būtybės nepranoks gamtinio priežastingumo sąryšių. Jei esama protingų būtybių, kurios nėra gamtinės būtybės, kaip antai angelai, tai jos nebus empiriškai motyvuojamos, t.y. proto motyvai (KANTO teigimu, objektyvūs gėrio dėsniai) determinuos jas pakankamai ir būtinai. Tad jų valia būtinai būtų "tobulai gera valia" (DMP BA 42). (Todėl angelų nuopuolis teologams kelia neišvengiamus filosofinius sunkumus.) Tad nei vien protingos būtybės, nei vien dvasinės būtybės nesusiduria su moraliniu požiūriu reikšminga apsisprendimo situacija, kuri atitiktų mūsų situaciją.

Kadangi proto motyvacija (dorovės dėsnis) nedeterminuoja mūsų valios būtinai ir pakankamai, tai ji pasireiškia, kaip *imperatyvo, privalomumo, praktinės būtinybės* moralinis reikalavimas, t.y. kaip įsakymas, pareiga, dėsnis. Empirinei motyvacijai nereikia tokio reikalavimo, nes ji šį tą žada: malonumo patyrimą arba nemalonumo išvengimą.

> Visi imperatyvai išreiškiami *privalomumo* forma, ir tuo jie rodo santykį tarp objektyvaus proto dėsnio ir tokios valios, kurios pagal subjektyvų pobūdį tas dėsnis nesąlygoja kaip būtinumas (prievarta). Jie sako, kad gerai būtų kažką daryti arba kažko nedaryti, bet šitai jie sako valiai, kuri ne visada imasi kažko vien todėl, kad jai bus nurodyta, jog taip elgtis gerai. (DMP BA 41)

Tad galime skirti tokias moralines kategorijas: *tai, kas leidžiama, tai, kas uždrausta* (neleidžiama) ir *tai, kas įsakoma* (pareiga):

> Poelgis, suderinamas su valios autonomija, *yra leistinas,* nesuderinamas - *neleistinas.* [...] Ne besąlygiškai geros valios priklausomybė nuo autonomijos principo (mora-



9 pieš.: Transcendentalinė laisvė

linė **prievarta)** yra ***privalomumas.*** [...] **Objektyvus poelgio būtinumas, sąlygojamas privalomumo, vadinamas *pareiga.*** (DMP BA 76-77)

Apžvelgėme sąryšį, kuriam esant transcendentalinė laisvė yra kaip *pasirinkimo ir valios laisvė* (plg. 9 pieš.). Valios kaip žmogaus valios sandara yra tokia, kad ji nėra "tiesiog gera valia". Viena vertus, (kaip protingos būtybės žmogaus valia) ji yra veikiau *proto valia,* tačiau antra vertus, sykiu (žmogaus, kaip gamtinės ir poreikius turinčios būtybės) valia ji yra *empiriškai sužadinama valia.* Kaip proto valia ji yra taip sudaryta, kad pranoksta empirinius gamtinio priežastingumo determinizmus. Dėl šios savybės ji paklūsta *dvejopai motyvacijai,* įgyjančiai *moralinio pasirinkimo arba apsisprendimo laisvės* reikšmę. Galiausia valia turi dvi galimybes:

- Ji *pati determinuoja save* (kaip proto valia) *remdamasi pačiu grynuoju praktiniu protu.* Vadinasi, ji pati sau nustato proto dėsnį (kategorinį imperatyvą) kaip dorovės dėsnį, sukonkretina jį *kaip pareigą* ir jai paklūsta. Tad ji apibrėžia save kaip *autonomišką* ir *gerą* valią.
- Ji *leidžiasi* (tam tikru mastu "iš išorės") *determinuojama empiriniais gamtinio priežastingumo determinizmais.* Vadinasi, ji leidžia (nors ir būdama proto valia) primesti sau iš polinkio kylantį, priešingą protui ir

sių ekonominių, politinių, šeimyninių, kultūrinių ir kitokių aplinkybių. Apsisprendimo laisvė priklauso nuo mūsų psichinės konstitucijos, taip pat nuo mūsų išsilavinimo bei sugebėjimų. Abiem atvejais susiduriame su *laisvės pasireiškimo erdvėmis,* kur mums atsiveria veiklos ir apsisprendimo galimybės. Žinoma, dauguma žmonių nori turėti kaip galima didesnes laisvės erdves. Jie nori turėti optimalius laisvai pasirinktų tikslų realizavimo, interesų bei poreikių patenkinimo šansus. Niekas nenori, kad tikslai jam *būtą primesti.*

Apie laisvės pasireiškimo erdves (pirmiausia veikimo laisvės prasme) byloja modernios *žmogaus teisės,* kurios kaip *laisvės teisės* yra saugos teisės, turinčios apsaugoti nuo (politinės ar socialinės) prievartos ir garantuoti veiklos sritis, o kaip *pagrindinės socialinės teisės* jos privalo užtikrinti socialines prielaidas, kad kiekvienas žmogus turėtų bent minimumą konkrečios laisvės. Veikimo ir apsisprendimo laisvė *etiniu požiūriu* yra nepaprastai svarbi, nes daugelis dorovės normų įpareigoja mus ne tik gerbti, bet skatinti ir plėsti kitų žmonių veikimo laisvę ir apsisprendimo laisvę. Jei moralės principas įpareigoja pripažinti kiekvieno asmens autonomiją siekiant tikslų viešpatijos idėjos (3.2.3), tai jis iš esmės siejasi ir su teisingu veikimo ir apsisprendimo laisvės optimizavimu "protingų būtybių pasaulyje".

Žinoma, ši veikimo ir apsisprendimo laisvė iš esmės yra *empirinio pobūdžio.* Empirizmas jos neginčija ir ji visiškai suderinama su galutine gamtinio priežastingumo praktikos kaip empirinio sąryšio samprata (2.1). Nieko nekeisdami ją galime pripažinti ir gyvūnams "laisvoje Dievo gamtoje". Ji nepadeda paaiškinti fundamentinės etinės moralumo sąvokos. O esant *moraliniu požiūriu reikšmingai* (anot KANTO, *transcendentalinei) laisvei* susiduriame su *metafiziniu* požiūriu: čia svarbi yra praktinė transcendentalinės perskyros reikšmė (3.1.1) arba *grynojo proto savaiminis tapimas praktiniu* (3.2).

Klausimas apie transcendentalinę laisvę iškyla, pavyzdžiui, tada, kai keliame tokius klausimus: kodėl reikalavimas, kad kiekvienas asmuo gautų veikimo ir pasirinkimo laisvės erdvę, yra teisingumo reikalavimas? kas sudaro žmogaus teisių moralinį pagrindą? Tokie svarstymai rodo asmens transcendentalumą kaip tikslą savaime. Transcendentalinė laisvė yra šio transcendentalumo aspektas. Kalbant apie transcendentalinę laisvę mums rūpi ne empirinės veikimo ir apsisprendimo erdvės. Čia keliamas klausimas apie priežastį, kodėl veikimo ir apsisprendimo erdvių reikalaujama kaip žmogaus teisių.

Remdamiesi KANTU nurodysime transcendentalinės laisvės prasmę ir diferencijuosime jos sąvoką.

(1) Jei grynasis protas pats savaime gali tapti praktinis ir jei jis yra

pakankamas valios determinavimo pagrindas, tai darosi aišku, *kad žmogaus praktika yra platesnė už gamtinio priežastingumo empirinius sąryšius, bet kaip tik šiuo požiūriu ji iškyla kaip nepriklausoma nuo gamtinio priežastingumo.* Ši nepriklausomybė pasireiškia *autonomija* t.y. tuo, kad transcendentalumas *kaip grynasis praktinis protas gali pats save apibrėžti kaip grynąją valią.*

> **Bet ši *nepriklausomybė* yra laisvė *neigiama* prasme, o grynojo ir, kaip grynojo, praktinio proto *savasis įstatymų leidimas* yra laisvė *teigiama* prasme. Vadinasi, moralės dėsnis išreiškia ne ką kita kaip grynojo praktinio proto, t.y. laisvės, *autonomiją,* ir autonomija pati yra visų maksimų formali sąlyga, tik kuriai esant jos gali derintis su aukščiausiu praktiniu dėsniu. (PPK 48-49)**

Tad moralinė autonomija parodo, kad žmogiška praktika yra ne tiesiog gamtinio priežastingumo sukeltas empirinių antecedentinių sąlygų (išorinių dirgiklių, instinktų struktūrų, charakterio konsteliacijų ir t.t.) rezultatas, o skleidžiasi kaip visiškai kitoks, nei gamtos priežastingumas, kaip *iš laisvės kylantis priežastingumas.* Kitaip, negu bet kokie empirinių paskatų (materialių, subjektyvių, hipotetinių, heteronominių) determinizmai (plg. 3.2.4), kurie visi būdingi gamtiniam priežastingumui, "proto faktas" (3.2.1) rodo, kad yra galima autonomija kaip *iš laisvės kylantis savęs determinavimas.* Taigi yra galimas savęs determinavimas, atsirandantis dėl (formalių, objektyvių, kategorinių, autonominių) determinavimo priežasčių, kurios iš esmės sulaužo gamtinį priežastingumą ir atneša kito tipo priežastingumą, būtent - iš laisvės kylantį priežastingumą.

> **Vadinasi, laisvė ir besąlygiškas praktinis dėsnis savitarpiškai vienas kitą nurodo. Čia aš neklausiu, ar jie ir iš tikrųjų skiriasi ir ar besąlygiškas dėsnis veikiau nėra tik grynojo praktinio proto savimonė, o šis protas tapatus teigiamai laisvės sąvokai; aš klausiu, iš kur *kyla* mūsų *pažinimas* to, kas yra besąlygiškai praktinis, - iš laisvės ar iš praktinio dėsnio. Iš laisvės jis negali kilti: mes negalime nei jos tiesiogiai įsisąmoninti, kadangi pirmoji jos sąvoka negatyvi, nei samprotauti apie ją iš patyrimo, kadangi patyrimas mus įgalina pažinti tik reiškinių dėsnį, taigi gamtos mechanizmą - tiesioginę laisvės priešybę. Vadinasi, *moralės dėsnis,* kurį mes tiesiogiai įsisąmoniname [...], yra tai, kas mums *pirmiausia* siūlosi ir veda tiesiai prie laisvės sąvokos, kai protas jį pavaizduoja kaip determinantą, nepersveriamą jokių juslinių sąlygų ir netgi nuo jų visiškai nepriklausomą. (PPK 43-44)**

Tad transcendentalinė laisvė pirmiausia parodoma ir apibrėžiama kaip nepriklausomybė nuo gamtinio priežastingumo, pasireiškianti moralės autonomija.

(2) Kai suvokiame transcendentalinę laisvę kaip *pasirinkimo ir valios*

pareigai veikimo dėsnį ir jam paklusta. Tad ji virsta *heteronomiška* ir *bloga* valia.

Ar apsisprendžiu pareigai ir kartu autonomijai bei gėriui, ar leidžiuosi determinuojamas pareigai prieštaraujančio polinkio ir pasiduodu heteronomijai bei blogiui - *priklauso nuo manęs,* nuo mano atsakomybės, tai yra nuo mano pasirinkimo ir valios laisvės. Čia glūdi branduolys ir to *savanoriškumo,* kuris jau esant kasdieniam išankstiniam supratimui (1.1.3) iškyla kaip moralės dalykų centras.

Dar kartą (plg. 3.2.4) atkreipsime dėmesį į tai, kad KANTAS jokiu būdu neatmetė *empirinės* motyvacijos (polinkių, savimeilės, laimės siekimo, poreikių tenkinimo ir t.t.). Bet kokia empirinė motyvacija, neprieštaraujanti moralės dėsniui, taigi "suderinama su valios autonomija" (DMP BA 76) *yra leistina.* Patartina ir išmintinga atkreipti į ją dėmesį ir naudotis džiaugsmu bei pasitenkinimu, kuriuos ji gali suteikti mūsų gyvenime. Moralinis klausimas yra tik tas, ar ji gali būti suderinama su valios autonomija. Asmens savaiminė vertė (plg. 1.1.6), kuria galiausiai remiasi jo orumas, priklauso nuo autonomijos. Ji yra vertė, "kurią tik žmonės gali sau suteikti" (PPK A 106). Bet kokiai moralei pirmiausia rūpi, kaip žmogus gali sau šią vertę suteikti.

3 santrauka

- KANTO filosofija atveria transcendentalinės perskyros tarp vidinio ir išorinio patyrimo empirinio objektyvumo ir transcendentalinio subjekto kaip savimonės ir grynojo proto perspektyvą.
- Grynasis protas pats savaime tampa praktiniu ir kategoriniu imperatyvu, pasireiškia kaip įstatymų leidėjas. Kartu jis pagrindžia moralinę proto motyvaciją, visiškai kitokią negu malonumo ir nemalonumo motyvacija.
- Kategorinis imperatyvas kaip moralės principas įpareigoja elgtis vadovaujantis tik tokiomis maksimomis, kurios yra patikrintos visuotinio įstatymo idėja; vadinasi, maksimos turi būti universalizuojamos.
- Absoliutus moralumo tikslas yra žmogaus asmuo, nes jis kaip moralės subjektas yra "tikslas pats savaime". Todėl kategorinis imperatyvas reikalauja traktuoti žmoniją savo paties asmenyje ir kiekviename kitame visada tik kaip tikslą ir niekada vien kaip priemonę. Čia kyla normatyvi "tikslų viešpatijos" idėja, joje pripažįstama visų asmenų autonomija ir skatinami jų tikslai.

Materialumo-formalumo, subjektyvumo-objektyvumo, hipotetiškumo-kategoriškumo ir heteronomiškumo-autonomiškumo antitezėmis pasireiškia esminis skirtumas tarp malonumo-nemalonumo motyvacijos ir moralinės proto motyvacijos.
Moralės principas konkretizuojamas pradedant bendraisiais praktiniais dėsniais (patikrintomis gyvenimo maksimomis), praktinėmis taisyklėmis (specialių situacijų tipų atžvilgiu) ir baigiant konkrečia pareiga (tam tikroje situacijoje).
Moraliniu požiūriu geras yra toks poelgis, kai determinacijos pagrindas yra pareigos motyvas, t.y. grynoji moralės principo proto forma; moraliniu požiūriu blogas yra toks poelgis, kai jo determinacijos pagrindas yra pareigai prieštaraujantis polinkio motyvas. Todėl gėris ir blogis yra pirminiai valios determinantai.
Kitaip negu veikimo ir apsisprendimo laisvė, susijusi vien su laisvės pasireiškimo erdvėmis, transcendentalinė laisvė siejasi su autonomija arba savideterminacija; tada tapdamas praktiniu grynasis protas pats savaime realizuoja iš laisvės kylantį priežastingumą, kuris iš esmės skiriasi nuo bet kokio gamtinio priežastingumo. Jis yra moraliniu požiūriu reikšminga valios laisvė.

4 Sąžinė

KANTO, į kurį orientavomės 3 dalyje, etikos kontekste "sąžinė" reiškė kiekvienam žmogui būdingą praktinį protą esant dorovės dėsnio kategoriniu reikalavimu. Mėginsime patikslinti sąžinės sąvoką. Tai darydami pirmiausia remsimės kita istoriškai reikšminga Vakarų etikos pozicija - TOMU AKVINIEČIU (1225-1274), žymiausiu brandžiosios scholastikos mąstytoju. Viena vertus, jo etika pateikia nuostabiai diferencijuotą sąžinės sąvoką, kita vertus, TOMO etika didžiąja dalimi suformavo katalikiškosios tradicijos moralinį teologinį mąstymą. O šis savo ruožtu turėjo labai didelę įtaką etikos bei moralės sampratai Europoje.

Be to, siekiame dar ir kito tikslo. Toliau nagrinėjama tematika daugeliu požiūrių aprėpia 3 dalyje gvildentus klausimus. Atskleisdami TOMO AKVINIEČIO sąžinės sąvoką, norime susipažinti su etine nuostata, kuri radosi gerokai prieš Naujųjų laikų pradžią ir kur pabrėžiami kiti dalykai; pamėginsime ją susieti su ta nuostata, kurią nagrinėjome remdamiesi KANTU. Dažnai KANTO ir AKVINIEČIO pozicijos vertinamos kaip priešingos. Pamatysime, kad šitas dvi nuostatas vis dėlto įmanoma susieti. Skirtingi akcentai vienas kitą papildo.

Savo etiką TOMAS plėtoja krikščioniškosios *teologijos* kontekste. Beje, šiuo požiūriu reikia neišleisti iš akių, kad AKVINIEČIO mąstyme filosofinio pobūdžio klausimus galima labai tiksliai skirti nuo tų, kurie kyla tik esant konkrečioms teologinėms prielaidoms. Todėl visai pagrįstai galima kalbėti apie TOMO AKVINIEČIO *filosofinę etiką* (plg. KLUXEN[2] 1980).

4.1 "Conscientia" ir "synderesis"

Sąžinės problematiką TOMAS gvildena *dviem aspektais*. Mes juos abu ir nagrinėsime. Vienas aspektas terminologiškai apibūdinamas sąvokomis *conscientia* bei *synderesis*, kitas - *lex naturalis* sąvoka.

TOMO moksle nėra žodžio, tiksliai nusakančio tai, ką lietuvių kalboje reiškia žodis "sąžinė". Žodžiai *conscientia* ir *ratio*, kuriuos jis vartoja specialiuose kontekstuose, turi platesnę reikšmę negu mūsų "sąžinė". Išsamiau panagrinėję suprasime, kas šiuo atveju turima galvoje. Pirmiausia aptarsime *conscientia-synderesis* nuostatą, nuodugniausiai išdėstytą traktato *De veritate* 16 ir 17 klausimuose.

4.1.1 Žinojimas sąžinėje

Sąvoką *conscientia* remdamasis žodžio etimologija (lot. *con-scire* = žinoti sykiu, tuo pat metu žinoti, iš čia ir*conscientia* = bendras žinojimas, samprata) TOMAS apibrėžia kaip *kokio nors žinojimo taikymą konkrečiam veiksmui (applicatio scientiae ad aliquem actum particularem,* Verit. 17, 1). Egzistuoja *dvi* taikymo *galimybės:*

- Vienu atveju taikymas atliekamas kaip konstatavimas, *kad veiksmas vyksta arba įvyko (an actus sit vel fuerit).* Taigi šiuo atveju kalbama apie refleksiją, kai mes suvokiame šiuo metu atliekamą arba ką tik atliktą veiksmą. Šis taikymas savaime dar nėra moraliniu požiūriu svarbus.
- Kitu atveju taikymas atliekamas kaip svarstymas arba konstatavimas, *ar veiksmas moraliniu požiūriu yra teisingas, ar neteisingas (an actus sit rectus vel non).* Šiuo atveju kalbama apie refleksiją, kai veiksmas vertinamas moraliniu požiūriu. Tas taikymas atitinka tai, ką mes vadiname "sąžine". Moralinė refleksija, viena vertus, gali sietis su dar neatliktu, tačiau *įsivaizduojamu,* svarstomu, planuojamu veiksmu; tokiu atveju kalbame apie *ankstesnę* sąžinę *(conscientia antecedens).* Kita vertus, moralinė refleksija gali sietis su jau *atliktu* veiksmu; tada kalbėsime apie *vėlesnę* sąžinę *(conscienta consequens).*

pirmieji moraliniai principai	SYNDERESIS	prigimtinis habitas bendras visiems žmonėms
pagrindinė pasaulėžiūros orientacija	SAPIENTIA	įgytas habitas kintamas
situacijos sąlygotas faktų žinojimas	SCIENTIA	įgytas habitas kintamas

10 pieš.: Žinojimas sąžinėje

Sąžinės sąvokos tikslinimui lemiamą reikšmę turi tai, kaip TOMAS apibrėžia tą *žinojimą*, tą *scientia in conscientia*. Kokį žinojimą, moraliniu požiūriu taikydama, sąžinė taiko veiksmui? TOMO teigimu, tas žinojimas aprėpia tris plotmes, kurias jis vadina taip: *synderesis*, *sapientia* ir *scientia* (siaurąja prasme) (17, 1).

(1) *Synderesis* (16, 1). *Tai žinojimas apie bendriausius moralinius-praktinius principus*. Šitas žinojimas *iš prigimties* yra būdingas praktiniam protui (*ratio practica*), taigi (panašiai kaip KANTO dorovinis dėsnis) yra apriorinio pobūdžio. TOMAS kalba apie *prigimtinį habitą*. Ta prasme *synderesis* yra *bendras visiems žmonėms, nekintamas* ir *nenykstamas*. Taikomas veiksmui tas žinojimas iš esmės funkcionuoja *normatyviai*: jis verčia elgtis gerai arba ragina linkti į gėrį (*inclinare ad bonum*) ir draudžia elgtis blogai arba "niurzgia" prieš blogį (*remurmurare malo*).

Žodis *synderesis* atsirado iškraipius vieną JERONIMO parašyto Ezechielio komentaro vietą, kur graikiškas žodis *syneidesis* buvo pakeistas minėtu žodžiu; pastarasis reiškia daugmaž tą patį, kaip ir lotyniškas *conscientia*. Žodis *habitas* reiškia esamą savybę kaip pastovų gebėjimą arba disponavimą veikla. Pavyzdžiui, smuikininkas turi griežimo smuiku habitą. Habitas gali būti *prigimtinis*; tada žmogus jį turi visada ir iš esmės (habitas yra "įgimtas"). Tačiau habitas gali būti ir *įgytas*; tada jam būdingas kokio nors įgyto įgūdžio pobūdis. TOMO AKVINIEČIO mokyme *synderesis* vartojamas prigimtinio habito, o dorybė - įgyto (išmokto) habito prasme. - TOMAS nevardija, kokie yra tie bendriausi moraliniai praktiniai principai, kurių prigimtinis habitas yra *synderesis*. Veikiausiai šiuo atveju jis turi galvoje du dalykus (plg. 1.1.2): viena vertus, bendrą moralinį žinojimą, kad reikia elgtis gerai ir nesielgti blogai, ir, kita vertus, tam tikrus bendriausius įsakymus (kaip antai "Nežudyk!", "Nemeluok!", "Padėk artimui bėdoje!"). Pamatysime, kad moralinių dalykų prigimtinio habito tikslesnio apibrėžimo klausimą TOMAS AKVINIETIS gvildena aptardamas *lex naturalis* nuostatą.

(2) *Sapientia* (= lot. išmintis). Ji yra *įgytas* habitas to žmogaus žinojimo, kuris yra susijęs su *aukščiausiomis ir galutinėmis* tikrovės *priežastimis*. Matyt, šiame kontekste TOMAS turi galvoje tai, ką dabar galėtume pavadinti pagrindine *pasaulėžiūros orientacija*, taigi požiūrį, apimantį praktiškai svarbius pamatinius įsitikinimus bei pamatines vertybes.

Taigi *sapientia* parodo, kaip žmogus yra nusistatęs pagrindinių egzistencijos nuskaidrinimo, orientavimosi pasaulyje bei transcendencijos problematikos klausimų atžvilgiu. Visų pirma tai žmogaus religinės bei filosofinės pažiūros.

(3) *Scientia* (= lot. žinojimas, mokslas). Turimas galvoje įgytas habitas to *empirinio žinojimo*, to dalykų pažinimo, kuriuo remdamasis žmogus

(daugiau arba mažiau skirtingai) gali pažinti ir spręsti apie praktikos laukus, veiksmų sąsajas bei situacijas.

***Scientia* TOMAS vartoja siauresne prasme negu vienos kurios nors iš minėtų trijų plotmių, į kurias skyla *scientia*, esanti bendrame žinojime *(conscientia)*. Šita siauresne *prasme scientia* nebūtinai reiškia mokslinį žinojimą, o paprasčiausiai kiekvienam žmogui būdingą žinojimą apie dalykus, faktišką nusimanymą, kuriuo remiasi kiekvienas konkrečioje situacijoje svarstydamas, ką jam daryti arba kaip jam apsispręsti.**

Taigi sąžinė taiko apriorinę dorovinę sąmonę, t.y. prigimtinį *synderesis* habitą, ji diferencijuojama vadovaujantis esamais pasaulėžiūros įsitikinimais *(sapientia)* ir konkretizuojama vadovaujantis esamomis empirinėmis žiniomis *(scientia)*, pritaikoma konkrečiam veiksmui *(actus)* konkrečioje situacijoje. Aiškiai matyti panašumas su konkretizavimo modeliu 3.2.5 skyriuje (moralinis principas-maksimos-taisyklių situacija). Pamėginkime TOMO taikomą diferencijavimą susieti su mums rūpimu klausimu!

Pavyzdžiui, įmonės vadovas svarsto, ar verta nuodingus pramoninius nutekamuosius vandenis neišvalytus leisti į upę ir taip sutaupyti lėšų. Apriorinė dorovinė sąmonė *(synderesis)* atskleidžia tik bendrą moralinę perspektyvą: reikėtų elgtis gerai ir nesielgti blogai, nereikėtų kenkti kitiems. - Kokia įmonės vadovui atrodys moralinė apsisprendimo situacija, priklausys nuo jo pasaulėžiūrinio įsitikinimo *(sapientia)*: kokią vertę jo pasaulėžiūros orientacijoje turi ekologiniai svarstymai? Kaip ekonominius įmonės interesus (konkurentiškumas, garantuotos darbo vietos, numatomas pelnas) jis suderina su ekologine perspektyva? - Apsisprendimo situaciją galiausiai konkretizuoja ypatingų duotybių ir aplinkybių žinojimas *(scientia)*: ar labai nuodingi nutekamieji vandenys? kiek bus sutaupyta lėšų? kokie yra įstatymai? Svarstymas, ar konkretus veiksmas moraliniu požiūriu yra teisingas, ar neteisingas, visada atliekamas (bent jau implicitiškai) kaip minėto trijų pakopų žinojimo taikymas.

Tą tripakopį žinojimo sąžinėje darinį galime pavadinti žmogaus *motyvacijos horizontu*, taigi rėmais, kuriems esant žmogus save motyvuoja ir jam išnyra moralumo problemos. Sykiu reikia atminti štai ką: kadangi kalbant apie pasaulėžiūros nuostatą *(sapientia)* ir empirinį faktų žinojimą *(scientia)* iš esmės susiduriame su įgytomis žiniomis, tai *individualūs žmonių motyvacijos horizontai dažnai gali įvairiopai skirtis*. Dėl pasaulėžiūrinio pobūdžio bei žinojimo lygio jie priklauso nuo tam tikros *socialinės* bei *istorinės* aplinkos, todėl *kultūriniu ir biografiniu požiūriu* skiriasi. Žinia, individualios sąžinės *sutampa* (*konverguoja*) *synderesis* aspektu; kiekvienas žmogus yra sąžinę turintis moralinis subjektas. Tačiau *sapientia* bei *scientia* aspektu, taigi pasaulėžiūrine nuostata bei empiriniu žinių lygiu, žmonės gali *išsiskirti (diverguoja)*.

Tarp įvairių motyvacijos horizontų pasaulėžiūros nuostatos gali taip skirtis, kad neretai vargiai įžvelgsime čia slypinčią sutaptį *synderesis* aspektu. Prisiminkime biblinį palyginimą apie gailestingąjį samarietį *(Lk* 10, 25-37)! Mūsų kultūros atstovams jis yra visiškai pagrįstas; tikriausiai jis buvo pagrįstas ir tiems žmonėms, kuriems kalbėjo Jėzus. Tačiau tarkime, kad veiksmo vieta yra kur nors Indijoje, plėšikų sužeistas žmogus yra neliečiamasis, o jam neketinantis padėti pro šal traukiantis žmogus yra bramanas. Bramanas yra įsitikinęs, kad neliečiamasis dėl savo karmos visiškai pagrįstai kenčia ir kad taip kentėdamas jis turi galimybę išpirkti savo ankstesnio gyvenimo kaltę. Dėl tokio religinio įsitikinimo bramanas tikrai nemanys, kad Jėzaus raginimas padėti kiekvienam nelaimės ištiktam artimui yra pagrįstas. Žinoma, turime nepamiršti, kad bramanas dėl tokio įsitikinimo galvoja, jog, atsižvegdamas į Jėzaus raginimą ir padėdamas neliečiamajam, pastarajam tik pakenktų; tokia pagalba veikiau būtų visiškai neproduktyvi, viena vertus, turint galvoje karmą apskritai, o, kita vertus, turint galvoje paties neliečiamojo interesus. Taigi jis mano, kad neliečiamajam labiau padės niekuo jam nepagelbėdamas. Tuo požiūriu jo įsitikinimas neteikti pagalbos sutampa su tuo praktiniu principu, kurį TOMAS priskyrė *synderesis* - nedaryti kitiems bloga, o bėdai ištikus padėti.

4.1.2 Sąžinė prieš ir po veiksmo

Matėme, kad to tripakopio žinojimo moralinis taikymas gali būti susijęs, viena vertus, su įvyksiančiu, būsimu veiksmu, o, kita vertus, su jau įvykusiu veiksmu. Taigi šiuo požiūriu skyrėme *ankstesnę (conscientia antecedens)* ir *vėlesnę (consequens)* sąžinę, arba sąžinę prieš ir po veiksmo. Galime paklausti, *kuri sąžinė turi lemiamos reikšmės moralinei veiksmo vertei.* Ir TOMAS, ir KANTAS yra įsitikinę, kad veiksmo moralinė kokybė galiausiai priklauso nuo *vidinio valios akto (actus interioris voluntatis),* kuris ir nulemia veiksmą (STh I. II 19, 5). Tačiau vidinio valios akto moralinė kokybė priklauso ir nuo *objekto,* taigi nuo valios motyvo. O moralinė objekto kokybė save apibrėžia *sąžinėje,* kuri minėto tripakopio žinojimo moraliniu taikymu nurodo, kuris veiksmo motyvas, kuris objektas arba kuris veiksmas yra geras ir teiktinas, o kuris blogas ir draudžiamas. Tada laisvu apsisprendimu valia pasirenka objektą, kurį veikdama nori įgyvendinti. Būtent taip ji save nuskiria *gerai* arba *blogai valiai* (plg. 3.2.6); nuo tos valios moralinės kokybės priklauso veiksmo moralinė kokybė.

Gėris ir blogis yra esminės *(per se)* valios akto perskyros. Mat gėris ir blogis iš esmės yra susiję su valia, kaip tiesa ir melas su protu. [...] Todėl gera ir bloga valia pagal savo pobūdį *(secundum speciem)* yra skirtingi aktai. Tačiau pagal pobūdį aktai skiriasi savo objektais. [...] Todėl gėris ir blogis valios aktuose tikrąja prasme *(proprie)* nustatomi remiantis objektais. (19,1) - Sąžinė *(ratio)* pristato valiai gėrį kaip objektą; šiuo požiūriu, kad paklūsta sąžinės tvarkai, gėris įgauna moralinį atspalvį ir sukelia moralinį gerumą valios akte. (ad 3) - Valios gerumas tiesiogine

prasme priklauso nuo objekto. Tačiau valios objektą valiai pristato sąžinė *(ralio)*, nes (sąžinėje) pažintas gėris yra valios objektas, kuris atitinka ją (kaip protingą siekį). Tačiau juslinis [...] gėris (t.y. gėris pagal malonumo-nemalonumo motyvaciją) atitinka ne valią, o juslinį siekį *(appetitui sensitivo)*. Valia gali linkti į universalų gėrį *(bonum universale)*, kurį sąžinė pažįsta kaip praktinį protą. O juslinis siekis visada linksta tik į dalinį gėrį *(bonum particulare)*, kuris apima juslumą *(vis sensitiva)*. Todėl valios gerumas lygiai taip pat priklauso nuo sąžinės, kaip ir nuo objekto. (19, 3)

Taip paaiškėja štai kas: kadangi sąžinė *prieš veiksmą* turi apibrėžti moralinę kokybę objekto, į kurį orientuojasi veikianti valia ir kuris jai suteikia moralinę kokybę, tai už veiksmą ankstesnė sąžinė *(conscientia antecedens)* lemia veiksmo moralinę vertę. Taigi jei moraliniu požiūriu gerą veiksmą nusakysime pagal jo atitikimą sąžinei (plg. 3.2.6), tai tada visada turėsime galvoje sąžinę *prieš* veiksmą. TOMO teigimu (Verit. 16, 1), vėlesnė sąžinė *(conscientia consequens)* visada atlieka dvejopą funkciją:

- Jei veiksmas yra geras, tai sąžinė pateisina veikėją jį gindama *(defendere)* arba jam atleisdama *(excusare)*.
- Jei veiksmas yra blogas, sąžinė prikaišioja veikėjui kaltinimais *(accusare)* bei "sąžinės graužimu" *(remordere)*.

Taigi sąžinė prieš veiksmą lemia veiksmo motyvo moralinę kokybę *(obiectum) ir* įsakmiai ragina linkti į gėrį *(inclinare ad bonum)* bei drausdama atmeta blogį *(remurmurare malo)*, o po veiksmo ji veda veikėją į akistatą su prieš jo atlikto veiksmo moraline kokybe, moraliniu požiūriu tą veiksmą susiedama su veikėjo atsakomybe.

Formuluotės, kuriomis TOMAS apibūdina sąžinės funkcijas prieš ir po veiksmo *(defendere, excusare, aceusare, remordere, inelinare, remurmurare)*, aiškiai parodo sąžinės fenomene glūdintį ypatingą *dvilypumą*. *Aš* (kaip sąžinė) tam tikra prasme esu prieš *save patį* (kaip veikėją). Tą dvilypumą mini ir KANTO formuluotė - sąžinė esanti žmogui jo "pareigą primenantis praktinis protas", taigi šiuo požiūriu "vidinio teisėjo balsas" (DMD A 3 ir t.). Tą perskyrą geriausiai galėtume paaiškinti remdamiesi KANTU - prisiminkime *transcendentalinio ir empirinio Aš transcendentalinę perskyrą* (plg. 3.1.1). Kaip asmenys, mes esmiškai esame ir viena, ir kita, tačiau ne neapibrėžto betarpiškumo prasme, o taip, kad dėl savo savimonės visada galime reflektuoti, ir, tai darydami, mes (kaip transcendentaliai funkcionuojantis Aš) objektyvuodami susiejame save su mumis pačiais (kaip empiriniu Aš). Sąžinėje toji refleksija vyksta kaip moralinė-praktinė refleksija. Sąžinė kaip grynasis (praktinis) protas (TOMO mokyme kaip *ratio,* skirtingai negu *vis sensitiva)* man, kaip empiriniam veikėjui, *prieš veiksmą* praktiš-

kai primygtinai iškelia grynąjį pareigos reikalavimą (TOMO mokyme *bonum universale*, skirtingai negu *bonum sensibile)*. Ji reikalauja, kad aš savo empirinę veikimo valią kreipčiau pagal ją (sąžinę), kaip grynąją proto valią. *Po veiksmo* sąžinė teisindama arba smerkdama susieja įvykusį veiksmą su mano atsakomybe ir, remdamasi veiksmo moraline kokybe, man rodo mano moralinę vertę.

4.2 Lex naturalis

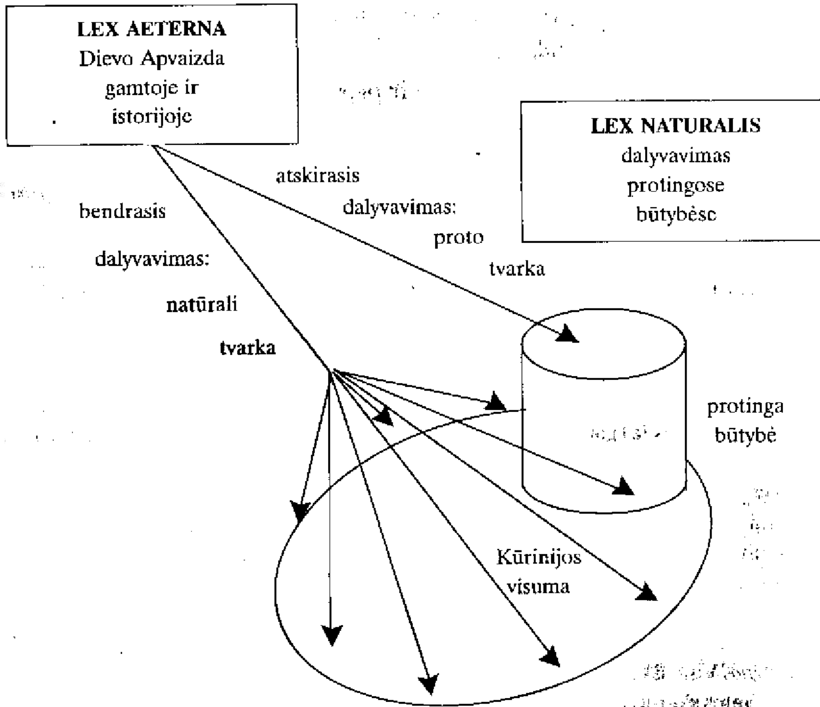
Teologinio viseto vadinamajame traktate apie įstatymą. (I.II 90-108) TOMAS AKVINIETIS įstatymo (*lex*) sąvokos plačios diferenciacijos kontekste gvildena pagrindinius sąžinės sampratos klausimus. Jis nagrinėja problemą teologiniu aspektu. Mūsų uždavinys yra pateikti filosofinę sąžinės sąvokos sklaidą.

4.2.1 "Lex naturalis" kaip dalyvavimas "lex aeterna"

Moralės ir teisės tvarką TOMAS traktuoja vadovaudamasis metafizine arba teologine *amžinojo įstatymo (lex aeterna)* sąvoka. Amžinasis įstatymas apibrėžiamas kaip *dieviškosios išminties planas, nes ji valdo visus veiksmus ir judėjimus (ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum,* STh I.II 93, 1). Čia "veiksmais" *(actus)* įvardijama žmogaus praktikos bei istorijos sfera, o "judesiais" *(motiones)* - gamtos sfera. Abi sferos yra įjungtos į Dievo Apvaizdos planą *(providentia)*, todėl, nors ir skirtingu būdu, jos dalyvauja amžinajame įstatyme. Todėl skiriami *du* kūrinijos *dalyvavimo* amžinajame įstatyme būdai, *bendrasis* ir *atskirasis* (93, 6).

(1) *Bendrasis* dalyvavimas. *Visos būtybės* dalyvauja amžinajame įstatyme ta prasme, kad jos, būdamos sukurtos, turi *substanciškąją formą* (plg. FĮ 3.2.3), kuri yra jų veikimo ir reagavimo *vidinis judėjimo principas (interius principium motivum)*. Iš tos substanciškos formos kyla būtybių *prigimtiniai polinkiai (inclinationes naturales)* kuriais remdamosi, jos kiekviena pagal savo rūšį siekia tam tikrų, jų prigimtį atitinkančių tikslų.

Ką TOMAS turi galvoje, sakydamas "vidinis judėjimo principas", nesunkiai suprasime pažvelgę į gyvūnijos pasaulio pavyzdį - kiekvienai gyvūnų rūšiai būdingą sandarą, instinktų struktūrą bei fiksuotus instinktus. Gyvūnai, pagal savo rūšį būdami susieti su savo rūšies gyvenamąja aplinka, yra orientuoti į tam tikrą veiklą bei tikslus (pvz., voras - austi voratinklį ir gaudyti vabzdžius); taip nustatytu "prigimtu" elgesiu (jį tyrinėja etologai) jie realizuoja gyvenimo procesą, kuris įsijungia į kitus natūralius kontekstus (pvz., ekosistemas). TOMO teigimu, kiekvienai rūšiai būdingo veikimo ir reagavimo vidinis judėjimo principas galioja visai kūrinijai. Kiekviena būtybė dėl jos rūšiai būdin-



11 pieš.: Bendrasis ir atskirasis dalyvavimas

gos paskirties yra nukreipta į prigimtinius tikslus, - ir neorganinės substancijos, ir žmonės. Viso šito svarstymo natūrfilosofinis pagrindas yra ARISTOTELIO substancijos, entelechijos ir teleologijos teorija (plg. 2.4.4.2).

(2) *Atskirasis* dalyvavimas. Protingos būtybės taip pat yra įtrauktos į tą bendrą dalyvavimą. Tačiau amžinajame įstatyme jos dalyvauja *ypatingu* būdu *savo proto dėka.* Kaip matėme, *dieviškasis* protas amžinajame įstatyme siejasi su istorijos bei gamtos įvykiais *planuodamas, taigi numatydamas, Apvaizdos būdu.* Būtent tuo *Apvaizdos aspektu* sukurtas (žmogaus) protas dalyvauja *lex aeterna* dieviškajame prote. Sukurtas protas dalyvauja Apvaizdoje (*providentiae particeps*), numatydamas save patį "sau ir kitiems" *(sibi ipsi et aliis providens,* 91, 2). Tą amžinojo įstatymo dalyvavimą protingoje būtybėje (*participatio legis aeternae in rationali creatura)* TOMAS vadina prigimtiniu įstatymu *(lex naturalis).*

Universalus dalyvavimas reiškia, kad kiekvienai būtybei, kaip gamtinei būtybei, amžinuoju įstatymu yra nustatyta būti gamtos "reguliuojamai

ir paskiriamai" (*regulata et mensurata*), taigi kiekviena rūšis jai būdingu paskyrimu apibrėžta pagal savo prigimtinius polinkius *(inclinationes naturales).* Tačiau žmogui, kaip gamtinei ir protingai būtybei, tas prigimtinis apibrėžimas yra per siauras; jis sykiu yra tas, kuris - aktyviai numatydamas - reguliuoja ir paskiria *(regulans et mensurans)*. Dieviškasis protas, būdamas universaliai numatantis, sukuria įstatymą *(lex aeterna),* ir tam įstatymui paklūsta visa kūrinija. Žmogaus protas irgi paklūsta tam *lex aeterna,* tačiau taip, kad, dalyvaudamas Dievo Apvaizdoje, dalyvauja jos įstatyme ir *pats ima kurti įstatymą.*

Kalbant apie terminus, reikia atkreipti dėmesį į tai, jog TOMAS vartoja tokią *įstatymo sąvoką,* kuriai dar negalioja šiuolaikinio gamtos dėsnio paradigma. Šiuolaikinis gamtos dėsnis yra bendros sumos taisyklė, abstrakčiai nusakanti funkcinį ryšį (pvz., priežastinę sukcesiją) gamtoje (plg. FĮ 5.3). Dabar mūsų kasdienėje kalboje vartojamą dėsnio sąvoką didžiąja dalimi yra suformavusi šiuolaikinė gamtos dėsnio sąvoka. TOMUI įstatymas iš tikrųjų visada reiškia tai, kas siejasi su *protu (aliquid rationis,* 90, 1). Taigi tai jokiu būdu nėra vien abstrakti, bendros sumos taisyklė, kurią galima vartoti funkcinių ryšių arba elgesio būdo aprašymui bei norminimui. Veikiau tai, visų pirma kaip tai, kas protinga, yra taisyklė ir matas *(regula et mensura), būdingi reguliuojančiai ir skiriančiai protingai būtybei.* Todėl tik žmogus, o ne neprotingos būtybės aktyviai santykiauja su *lex naturalis.* Neprotinga būtybė - reguliuojama ir paskiriama - yra pavaldi *lex aeterna.* Visai iškreiptume TOMO *lex naturalis,* jei jį mėgintume aiškinti pagal šiuolaikinio gamtos dėsnio paradigmą.

Jei mažiau kreipsime dėmesio į menišką teologinį metafizinį kontekstą, tai pamatysime, kad esminis filosofinis turinys yra toks: visos būtybės, taip pat ir žmogus, yra įterptos į struktūrą iš anksto numatytų, jų rūšį atitinkančių, natūralių nevienodų fiksacijų, iš kurių randasi (pagal kiekvieną rūšį) tam tikri prigimtiniai polinkiai *(inclinationes naturales)* natūralių būtinybių, elgesio būdų, poreikių arba instinktų prasme. Žmogaus, kaip protingos būtybės, šitos fiksacijos neapima, priešingai, jis gali sau ir kitiems protu įgyti numatymą ir įsigyti veikimo įstatymą. Šiuo požiūriu *proto dėka jis pats sau tampa įstatymu.*

4.2.2 "Lex naturalis" diferencijavimas

TOMO *lex naturalis yra* "proto dalykas" *(aliquid rationis,* plg. 90, 1). Prieš pradėdami nagrinėti *lex naturalis* sąvokos diferencijavimą, turime paminėti kelias pastabas dėl TOMO vartojamos *proto* sąvokos. Žmogaus protas *(ratio, intellectus)* TOMO vartojama prasme reiškia tiksliai dvasinį gebėjimą, kuris iš esmės skiriasi nuo juslumo *(vis sensitiva).* Kaip ir ARISTOTELIS, jis mano, kad protas realizuojamas, viena vertus, *sąvokomis perteikiant uni-*

versalumą, kita vertus, *sprendimais ir išvadomis* siejant ir atskiriant sąvokas. Iš ARISTOTELIO TOMAS perėmė ir *teorinio* bei *praktinio* proto *(ratio speculativa et practica)* perskyrą. Jis taip nusako perskyrą: abiem atvejais kalbama apie *bendrybės* ir empiriškai juslėmis grįstame patyrime duotos *ypatingybės perteikimą.* Tačiau abu proto realizavimo būdai skiriasi:

- *Teorinis* protas remiasi patyrimo atskirybe *(singularia et contingentia)* ir siekia, analizuodamas *(resolutio)* empirines duotybes, atskleisti ir moksliškai pavaizduoti kaip teoriją tas bendrybes ir būtinybes, kurios gali paaiškinti ypatingybę kaip subsumuojamą bendrybės "atvejį". Kai teorija jau sukurta, tada teorinis protas sintetindamas *(compositio)* gali rekonstruoti arba išvesti ypatingybę kaip bendrybės atvejį. Todėl teorinis protas su tikrove siejasi tik kaip su *vaizdiniu,* bet jos *nesąlygoja* (*est apprehensiva solum rerum,* II.II 83, 1).
- Priešingai, *praktinis* protas siejasi su veikėju. Taigi jis ne tik rodo tikrovę, bet ir siekia ją keisti *(non solum apprehensiva, sed etiam causativa).* Šiuo požiūriu jam rūpi konkrečios praktikos teisingumas. Jis remiasi bendrybe ir būtinybe, taigi pirmaisiais praktiniais principais (plg. 4.1.1). Juos jis turi sintetindamas *(compositio)* sukonkretinti, atsižvelgdamas į empirines situacijos duotybes, kur įvyksta veiksmas. Sintetindamas praktinis protas suponuoja teorinį protą. Kaip matėme 4.1.1 dėl praktinių paskatų jis su situacija susieja *sapientia* ir *scientia,* kurias TOMAS priskiria teoriniam protui.

Šiaip ar taip, praktinio proto neįmanoma sukonkretinti taip sklandžiai, kaip teorinis protas gali subsumuoti ypatingybę bendrybei. Atsižvelgiant į praktiką ypatingas situacijos pobūdžio bei situacijų kompleksiškumas įgyja visai kitą svarbą negu teorijoje. Vėliau pamatysime, kodėl TOMAS tokią reikšmę skyrė protingumui *(prudentia),* iškeldamas jį kaip svarbiausią dorybę.

Proto uždavinys yra eiti pirmyn nuo bendrybės prie ypatingybės *(ex communibus ad propria)* Tačiau šiuo požiūriu teorinis protas elgiasi kitaip negu praktinis. Teorinis protas visų pirma susiduria su būtinybe, kuri kitokia negali būti. Todėl, jei nepadaroma klaida, tiesa iškyla ir iš konkrečių išvadų (*conclusiones propriae*) ir iš bendrųjų principų. Tačiau praktinis protas susiduria su tomis kontingencijomis, kuriomis realizuojami žmogaus veiksmai. Taigi jei ir [praktiniam protui] bendrieji principai reiškia tam tikrą būtinybę, tai vis dėlto juo labiau artėsime prie konkrečių taikymų, tuo dažniau jis suklys. (III 94, 4)

Protas, apie kurį kalbama *lex naturalis,* neabejotinai visų pirma yra praktinis protas. Kadangi čia susiduriame su kiekvienam būdingu praktiniu protu, svarstančiu, katras konkretus veiksmas yra geras, o katras blogas,

tai jį galime vadinti *sąžine.* Dviem skirsniais apibrėžkime TOMO *lex naturalis* sąvoką; remsimės žymiuoju Traktato apie įstatymą 94, 2 straipsniu.

(1) *Pirmasis principas.* TOMO pradinis taškas yra teorinio ir praktinio proto sulyginimas; tai padaręs jis prieina prie tokios išvados: kaip teorinis protas, save realizuodamas, suponuoja pirmąjį, neįrodomą ir savaime akivaizdų teorinį principą, *taip ir praktinis protas suponuoja **pirmąjį,** neįrodomą ir savaime akivaizdų **praktinį-normatyvinį** principą.* Pirmasis teorinio proto principas yra neprieštaringumo principas. Jis reiškia *(teoriškai),* kad būtis ir nebūtis yra nesuderinamos, arba "kad negalima vienu metu pritarti ir neigti". Pirmasis praktinio proto principas *(normatyviai)* panašiai reiškia, kad *gėris ir **ne-gėris** yra **nesuderinami.***

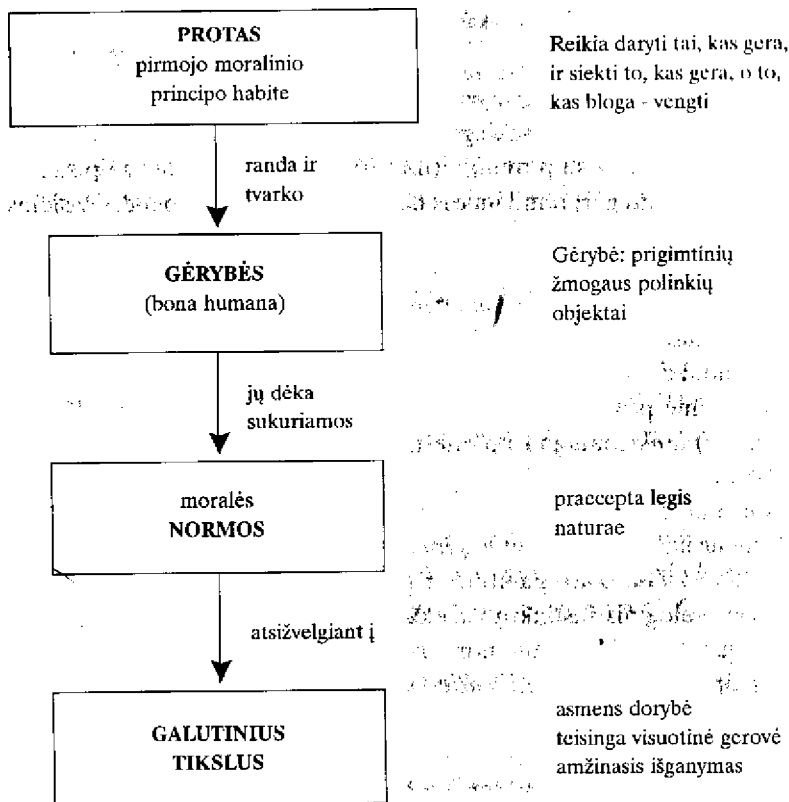
Kaip būtybė (*ens*) yra pirmas dalykas, kuris apskritai patenka į suvokimą *(apprehensio),* taip ir gėris (*bonum*) yra pirmas dalykas, kuris patenka į praktinio proto, nukreipto į veikimą *(opus),* suvokimą. Mat kiekvienas veikiantysis veikia dėl kokio nors gėrį reiškiančio tikslo. [...] Taigi pirmasis įstatymo reikalavimas (*primum praeceptum*) yra šis: daryti ir siekti gėrio ir vengti blogio (*bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*). Iš jo kyla visi kiti prigimtinio įstatymo reikalavimai.

Lex naturalis pirmojo reikalavimo reikšmę galime nusakyti taip:

- Kaip veikiančios, siekiančios, poreikių turinčios būtybės, pagal savo prigimtinius polinkius mes visada siekiame tikslų, todėl susiduriame su *gėriu ir blogiu.* Tokia gėrio perspektyva yra *ikimorališka.* Ją galima taikyti ir neprotingiems veikiantiesiems, kaip antai gyvūnams.
- Visa tai pakinta, kai gėrio suvokimas iškyla *praktiniame prote.* Tada svarbu *protingai apibrėžti tikrąjį gėrį.*
- Numatytais ir sukurtais įstatymais proto apibrėžtas gėris (plg. 4.2.1) įgauna tiksliai *moralinį įpareigojimo pobūdį,* kurio dar nėra, kai siekiama ikimoralinių, hedonistiškai apibrėžtų gėrybių.
- Kadangi prigimtiniame įstatyme *(lex naturalis)* gėrį apibrėžia protas, pareigos iš esmės reikalauja *racionalios* (kognityvios) terpės; jos yra argumentuotai pagrindžiamos.

Beje, I.II. 94, 2 straipsnis yra labai prieštaringas, dėl jo diskutuojama jau ilgus dešimtmečius. Bendram supratimui susidaryti siūlome pasiskaityti, pavyzdžiui, PESCH 1977, 568-578, KLUXEN 1980, 233-237.

(2) *Konkretizavimas.* Kaip nuo to pirmojo moralinio principo, kuris turinio požiūriu nieko nereiškia, prieiname prie turinio požiūriu labiau



12 pieš.: "Lex naturalis" pagrindinė struktūra

apibrėžtų praktinių dėsnių bei taisyklių ir galiausiai prie konkrečių pareigų? Bet pirma perskaitykime svarbiausią tekstą:

Visos tos pareigos arba draudimai yra prigimtinio įstatymo įpareigojimai, kuriuos praktinis protas natūraliai (*naturaliter*) traktuoja kaip gerą žmogui *(bona humana)*. Bet gėris yra tikslas, o blogis - tai, kas priešinga tikslui. Todėl visa, į ką žmogus savo prigimtimi yra linkęs, protas natūraliai suvokia kaip gėrį, vadinasi, kaip kažką, ką reikia daryti, o priešingybę kaip kažką bloga, ko nereikia daryti. Taigi prigimtinio įstatymo įpareigojimų tvarka atitinka prigimtinių polinkių tvarką.

Vartodamas žodį "natūraliai" *(naturaliter)*, TOMAS jį atsieja nuo "antgamtiškai" (*supernaturaliter*). *Lex naturalis* (bent iš principo) įmanoma konkretizuoti visos žmonijos požiūriu. Jis akivaizdus ir nesiremiant pozityvaus dieviškojo apreiškimo prielaida. Čia TOMAS turi galvoje PAULIAUS žodžius: "Kai jokio [apreikšto] įstatymo neturintys pago

nys iš prigimties vykdo įstatymo reikalavimus, tada jie - neturintys įstatymo - yra patys sau įstatymas." ***(Rom 2,*** **14)**

Konkretizavimą TOMAS supranta taip: antrąjį (specialų) dalyvavimo *lex aeterna* įstatyme būdą - atsakingo ir laisvo numatančio sukurto proto *lex naturalis* - jis susieja su pirmuoju (universaliu) būdu. Protas kaip sąžinė turi sukonkretinti gėrį remdamasis natūraliai nevienodų, bendrų visiems žmonėms prigimtinių polinkių įvairove, taigi egzistenciniais tikslais ir siekiais. Jie nevienodai išplaukia iš prigimtinės žmogaus tvarkos ir remiantis jais galima parodyti, kas yra *bona humana*, taigi kas "žmogui yra gera". Tų natūralių žmogaus polinkių požiūriu protas kaip sąžinė privalo apibrėžti įpareigojimų arba pareigų tvarką.

Čia turime paaiškinti: *moderni* gamtos sąvoka dažnai (pvz., KANTO filosofijoje) funkcionuoja kaip priešinga protingo ir laisvo subjekto sąvokai. TOMO *lex naturalis* mokymas operuoja kitokia gamtos sąvoka. Kai TOMAS kalba apie *natura humana, inclinationes naturales* arba *lex naturalis,* tai dažniausiai jis turi galvoje *visą žmogų* kaip *animal rationale,* t.y. kalbant šiuolaikine kalba: kaip gamtinę ir protingą būtybę; jam rūpi ne vien žmogaus biologinis instinktų aspektas, dabartinėje kalboje nusakomas žodžiu "gamtinis". TOMO nuomone, žmogus abiem požiūriais, ir kaip gamtos, ir kaip protinga būtybė, *lex aeterna* įstatyme dalyvauja pirmuoju būdu. Todėl jis, ne vien kaip gamtos būtybė, bet ir kaip protinga būtybė turi prigimtinių polinkių (pvz., polinkis žinoti, siekti dorybės ir tikėti Dievą). Tačiau kaip protinga būtybė žmogus dalyvauja tame įstatyme ir antruoju būdu, tad jam galioja ir *lex naturalis,* t.y. jis turi iš žmogaus *(natura humana)* (gyvūniškumą ir racionalumą, gamtos ir protingą būtybę aprėpiančios ir tarpusavyje susiejančios) sąvokos sukurti *inclinationes naturales* arba *bona humana* tvarką.

Praktinis protas ne vien supranta natūralius, iš anksto duotus dalykus ir juos suformuluoja kaip pareigą. Veikiau numatanti, įstatymus skirianti proto funkcija yra labai *kūrybinga.* ARISTOTELIO Nikomacho etikos komentaro prologe TOMAS teigia tvarką esant dvejopa: viena tvarka yra tokia, kurios protas *nesukuria,* o tik į kurią žvelgia arba aprašo *(ordo, quem ratio non facit, sed solum considerat)*, pvz., gamtos tvarka, kurią tiria fizikas; kita tvarka yra tokia, kurią, remdamasis svarstymu bei stebėjimu, protas *sukuria (ordo, quem ratio considerando facit);* TOMO teigimu, pastarąją tvarką nagrinėja etika. Konkretindamas pareigas, protas nukreipiamas į žmogiškosios būties *(bona humana)* egzistencinius tikslus, o pastarieji įvairiais atžvilgiais yra natūraliai nevienodai duoti, iš anksto nustatomi. Tačiau tų tikslų ir pareigų tvarką praktinis protas turi įkūnyti kūrybingai.

Veikale *Summa contra gentiles* (III, 111-114) TOMAS gvildena klausimą, kodėl Dievo

Apvaizda lėmė, kad žmogaus praktika, ne taip kaip kitų būtybių elgesys, nebūtų dalyvavimas pagal pirmą (visuotinį) būdą, kurį įgalina prigimtiniai instinktai bei polinkiai. Atsakymas atskleidžia atvirumo ir kintamumo perspektyvą, kai regimas moralinis įstatymas: Dievo Apvaizda su visomis kitomis būtybėmis yra susijusi tik dėl rūšies (*propter speciem*); tam pakanka prigimtinių instinktų bei polinkių, bet su žmogumi ji susijusi dėl paties žmogaus (*propter seipsum*) kaip individualaus asmens (*propter Individuum*). "Todėl žmonėms [...] turėjo būti įduota kas nors, kuo jie galėtų vadovautis, atlikdami savo asmeninius veiksmus (*in personalibus actibus*). Ir tai mes vadiname įstatymu." (114) Turint omenyje mūsų temą tai reiškia: *lex naturalis* turime suprasti taip, kad jis pagal individualią sąžinę gali būti susietas su kiekvieno žmogaus asmeninio gyvenimo planu.

Kokiu požiūriu turėtume plėtoti šitą proto tvarką *(ordo rationis),* kai pagal cituotą tekstą (94, 2) *lex naturalis* įstatymo įpareigojimų tvarka *(ordo praeceptorum)* yra susijusi su prigimtinių polinkių tvarka? TOMAS trumpai paaiškina, kaip jis įsivaizduoja tos tvarkos struktūrą. Minėtoji apybraiža primena ARISTOTELĮ (NE, 1097 b 21 - 1098 a 20). AKVINIETIS skiria *tris prigimtinių polinkių lygmenis* ir priskiria jiems tris *bona humana* rūšis:

- Pirmam lygmeniui priskiriamas *visoms būtybėms* bendras *savisaugos (conservatio sui esse)* polinkis. Dėl šio pamatinio polinkio *lex naturalis* įstatymas apima visa, "kas saugo žmogaus gyvenimą" *(per quae vita hominis conservatur).*
- Antram lygmeniui priskiriamas *visiems gyvūnams* bendras *rūšies išsaugojimo* polinkis. Tas specialus polinkis lemia tai, kad *lex naturalis* įstatymas apima visa, kas yra susiję su "vyro ir moters ryšiu bei vaikų auklėjimu" *(coniunctio maris et feminae et educatio liberorum).*
- Trečiam lygmeniui priskiriamos specifinės žmogiškosios gėrybės *(bonum secundum naturam rationis)* arba žmogui būdingi polinkiai. TOMAS mini du: viena vertus, tai prigimtinis polinkis "per Dievą pažinti tiesą" *(quod veritatem cognoscat de Deo),* kita vertus, tai polinkis "gyventi visuomenėje" *(quod in societate vivat).*

Kalbant apie šitą suskirstymą, reikia atkreipti dėmesį į tai, kad du pirmieji lygmenys, dar neaprėpiantys paties žmogaus (tik visas būtybes, visus gyvūnus), suprantama, žmoguje tampa aktualūs *žmogiškuoju būdu*. Tai pasakytina apie poreikių sistemą pasireiškiant savisaugai bei apie seksualumo, santuokos, šeimos, auklėjimo ir kt. sritis. TOMAS remiasi tais žmogaus dar neaprėpiančiais lygmenimis dėl tokių pat priežasčių, kurios verčia etologus, interpretuojant žmogaus elgesį, atsižvelgti į genties istorijos genezę; jo nuomone, tie pagrindimo klausimai antropologijos požiūriu yra svarbūs, todėl reikšmingi aptartos tvarkos architektonikos požiūriu.

Jei minėtus polinkius (kuriuos diferencijuodami galėtume įvairiopai padauginti) patyrinėsime pačius savaime, nepaisant jų sistemos ribų, tai į

juos intenduotus *bona* (KANTO prasme) bus galima interpretuoti kaip visiškai *heteronomiškus, hipotetinius motyvus* (plg. 3.2.4), kurie savaime yra vien empiriški ir su moralumu dar neturi nieko bendra. Net ir santykį su Dievu būtų galima taip interpretuoti, pavyzdžiui, kaip hedonistinį išskaičiavimą, kuriam (žemišku arba amžinybės požiūriu) rūpi tik atlygis ir bausmė. Aišku, kad tie polinkiai moraliniu požiūriu reikšmingi tampa tik dėl to, kad juos tvarko protas. Tik *ordo rationis* juos padaro moralinio įpareigojimo *(praecepta moralia)* tema pagal *lex naturalis* įstatymą.

Pamėginkime aptarti tą sistemos idėją! Iš pradžių yra žmogaus asmuo; jam būdingas elementarus, kol kas visiškai heteronomiškas *savisaugos instinktas,* gyvenimo ir laimės polinkis. Tačiau žmogaus savisauga neišvengiamai ir kol kas visiškai heteronomiškai rodo gyvenimą drauge su kitais žmonėmis. TOMO nuomone, ta būtinybė visų pirma reiškiasi sferoje, kurią jis įvardija *šeimos* sfera. Tačiau joje veikia *ordo rationis;* šeimos sfera turi būti formuojama taip, kad joje įsivyrautų būklė, kai įmanoma įgyvendinti ne tik mano subjektyvų *bonum,* bet ir šitos sferos *bona humana* arba (tariant KANTO žodžiais) tokia būklė, kurios protingai galima pageidauti.

Tai, apie ką kalbame, galime iliustruoti tokiu pavyzdžiu: šeimos kontekste savąją savisaugą, savo gyvenimą bei laimę aš suprantu ne vien kaip kitų sąlygotą, bet ir pats pripažįstu kitų savisaugą, gyvenimą bei laimę kaip teisę, kurią jie turi kaip asmenys. Taip aš pripažįstu pareigą išsaugoti save ne tik sau pačiam, bet ir kitiems ir kitų labui stengtis, o savo gyvenimą ir laimę suvokti kaip bendros šeimos gerovės dalinę funkciją ir nuo tos gerovės priklausyti. Taip iškyla įvairių natūraliai nevienodų požiūrių: vyro ir moters santykių ypatumai, tėvų ir vaikų santykių asimetrija, kartų problema ir t.t. Visa tai komplikuoja konkrečios būsto, galimybės turėti darbą, sveikatos būklės ir t.t. aplinkybės.

Bendresni principai, konkretesnės taisyklės ir konkretūs įsipareigojimai, kuriomis remdamasis protas stengiasi sisteminti tų polinkių sferą, tokiomis sąlygomis akivaizdžiai įgauna *moralinę* reikšmę. Tas pat pasakytina ir apie trečio lygmens *visuomeninį santykį (in societate vivere),* kai susiduriama su integravimu į ekonominio, kultūrinio ir politinio pobūdžio socialinius darinius bei galiausiai su žmonijos perspektyvomis. Traktako apie dėsnį įžangoje konstatavęs, kad įstatymas visada yra proto dalykas *(aliquid rationis),* TOMAS pabrėžia, jog įstatymas visada yra nukreiptas į *visuotinę gerovę (lex semper ad bonum commune ordinatur).* Taigi pirmiausia savisaugos heteronomiškai sąlygojamas visuomenės santykis turi būti teisingai tvarkomas protu - protu *bonum commune* prasme -, taigi įstatymais, reikalavimais bei taisyklėmis, kurios savo ruožtu yra reikšmingos moraliniu požiūriu. Nepaisant visų ikimodernios ir modernios visuomenės

sampratos skirtumų, *bonum commune* prasme protingai sutvarkyta visuomenė, apie kurią kalbaToMAS, yra panaši į KANTO "tikslų viešpatiją" (3.2.3).

Kaip krikščionių teologas TOMAS suprato, kad žmogus, paprasčiausiai siekdamas gyvenimo ir laimės, susiduria ne tik su moraliniu požiūriu reikšmingais *bona humana* šeimos ir socialinėje sferoje, bet ir su Dievo problema. Vėliau dar išsamiau kalbėsime apie etikos ir tikėjimo ryšį.

Lex naturalis sukonkretinimo programą iliustravome TOMO pateiktu polinkių trijų lygmenų skirsniu. Galimas daiktas, kad kai kuriais atžvilgiais jis yra laiko sąlygotas, pavyzdžiui, jame nepaprastai svarbi vieta tenka šeimai. Šiaip ar taip, jis paaiškina *lex naturalis* įstatymo teoriją arba reikšmę, kurią, konkretinant *lex naturalis,* įgyja sąžinė kaip praktinis protas. Atsigręžimas į natūraliai nevienodas žmogaus būties paskirtis bei užduotis, kurias TOMAS vadina *inclinationes naturales,* dabar turėtų apimti įvairias humanitarinių tyrinėjimų žinias; tyrinėjant skirtingas disciplinas, empiriniais metodais siekiama atskleisti antropologines nevienodybes, reikšmingas praktikai plačiąja prasme. Kalbant apie atsižvelgimą *lex naturalis* programos prasme reikėtų rūpintis, kad protas kaip sąžinė *nukreiptų į teisingą gėrį* natūralių nevienodų žmogaus būties uždavinių gausybę. Tas gėris kaip tai, kas žmogui yra gera *(bonum humanum),* įvairiuose visuomenės gyvenimo kontekstuose visada turi ir visuotinės gerovės pobūdį *(bonum commune).*

Prisiminkime *conscientia-synderesis* **nuostatą 4.1.1** skyrelyje! ***Lex naturalis*** ir *synderesis* **santykį galime apibrėžti taip: TOMO supratimu, *lex naturalis* yra (bent jau pagrindinė struktūra** aprioriškai **apibrėžtas) proto autonominis įstatymo nustatymas. *Lex naturalis* parodo, kokia apriorine apibrėžtimi praktinis protas skiria praktinius arba moralinius principus, taisykles ir konkrečias pareigas. Ta prasme jis yra moralinio** galėjimo **spręsti prigimtinis habitas;** todėl *lex* ***naturalis*** **TOMAS vadina "natūralaus proto šviesa, kurios dėka galime spręsti, kas yra gerai, o kas blogai" (91,2). Priešingai, *synderesis* jis supranta kaip pirmųjų ir bendriausiųjų praktinių arba moralinių principų prigimtinį habitą; tie principai nustatomi arba apie juos** sprendžiama ***lex naturalis*** **"šviesoje". Dėl *lex naturalis* tie pirmieji principai patys savaime ir visiems žmonėms yra visai akivaizdūs *(per se nota communiter omnibus,* 94, 2, plg. PESCH 1977, 573 ir** t.).

Taigi išdėstėme TOMO mokymo apie *lex naturalis* pagrindinę mintį. Be abejo, ji yra viena svarbiausių nuostatų neempirinės pamatinės etikos tradicijoje. Kai dabar kalbama apie *klasikinį prigimtinės teisės* mąstymą arba apie *prigimtinės teisės etiką,* tai dažniausiai yra pozicijos, atsiradusios iš minėto mokymo apie *lex naturalis.*

4.2.3 Tomas Akvinietis ir Kantas

Nagrinėdami TOMO mokymą apie *lex naturalis,* žvilgtelėkime į KANTO filosofiją. Koks yra AKVINIEČIO pozicijos santykis su (3 skyriuje aptarta) KANTO pamatinės etikos nuostata? Pirmiausia turime konstatuoti, kad abi nuostatos priklauso *neempiristinės* etikos tradicijai. Abi moralumą kildina iš to, kad *grynasis,* t.y. ne jusliniu-hedonistiniu požiūriu instrumentalizuotas protas pats savaime gali tapti praktiškas ir kurti įstatymas. TOMO mokyme taip pat galima įžvelgti tai, ką KANTAS vadino *transcendentaline laisve* (plg. 3.3). Be to, abi nuostatos tvirtina, kad veikimo moralinė kokybė yra vidinio valios akto, taigi dorovės, kokybė (plg. 3.2.6). Žinia, galima įžvelgti ir nemažai skirtumų. Tačiau aš manau, kad dauguma tų skirtumų pamatinės etikos nuostatos branduolio neliečia. Mano galva, svarbiausias abiejų nuostatų skirtumas yra *nevienodas universalizavimo principo iškėlimas.*

- Pasiremkime KANTO kategorinio imperatyvo (3.2.2) *savaiminio tikslo formule* bei *tikslų viešpatijos* (3.2.3) idėja! KANTO nuomone, tikrinti maksimas pagal visuotinio dėsnio idėją reiškia tai, jog mes savo veiksmų maksimas turime apibrėžti taip, kad jomis kiekvieną asmenį pripažintume esant laisvą arba autonomišką, taigi kad jį visada traktuotume kaip tikslą savaime, o ne tik kaip priemonę savo subjektyviems tikslams pasiekti. Taigi universalizavimo centre yra asmeninės autonomijos savitarpio pripažinimo požiūris. Susiduriame su *tikslų viešpatijoje glūdinčiu kiekvieno žmogaus autonomiškų tikslų nustatymo suderinamumu, atsižvelgiant į kiekvieno asmens dalyvavimą kuriant dėsnį.* Dėl to svarbiausias čia yra *distributyvaus teisingumo formalus požiūris.*
- *Lex naturalis* priesakams (*praecepta*) taip pat rūpi universalizavimo galimybė. Tiesa, čia svarbiausias yra *bona humana* aspektas; kalbama apie gėrį *žmogui kaip žmogui,* t.y. apie "žmogaus vertą" gėrį, reikalaujamą iš bendros žmogaus *(natura humana)* sąvokos. Šitas gėris turi apibrėžti protą kaip sąžinę, kuris siejasi su iš prigimties nevienodais žmogiškos būties polinkiais (*inclinationes naturales)* ir tuos polinkius formuoja bei tvarko pagal *bonum commune* idėją. Tad TOMO teigtas proto autonominio įstatymo sukūrimas (labiau negu KANTO mokymas) atspindi *antropologinį, į žmogaus poreikių bei egzistencinių tikslų sistemą atsižvelgiantį aspektą.*

Be abejo, TOMAS ir KANTAS skirtingus dalykus pabrėžia dėl to, kad pastarasis yra tipiškas Naujųjų laikų mąstytojas, 6 Naujaisiais laikais "pasukus subjekto link" imta pabrėžti mąstymo autonomiją; ikimoderniame TOMO mąstymo kontekste autonomija nėra svarbiausia problema. Šiaip ar taip,

įmanoma parodyti, kad abu požiūrius galima susieti ir kad jie vienas kitą papildo. Taip pat įmanoma parodyti, kad ir KANTAS, ir TOMAS kiekvieną kartą atsižvelgia į tą kitą požiūrį.

Nors keldamas socialinės filosofijos ir taikomosios etikos klausimus TOMAS neteikia didesnės reikšmės autonominiam mąstymui, vis dėlto pamatinėje etikoje jam tenka svarbus vaidmuo. Antai *Teologijos viseto* III prologe įžvelgtą žmogaus panašumą į Dievą sudaro kaip tik tai, "kad ir jis [t.y. žmogus, panašiai kaip Dievas] yra savo veiksmų principas (*suorum operumprincipium*), nes jis turi valios laisvę (*liberum arbitrium)* ir valdo savo veiksmus". Traktatas apie *lex* rodo, kad praktiniu protu (sąžine) žmogus dalyvauja *lex aeterna* įstatyme būtent numatymo - įstatymo nuskyrimo aspektu. Siuo požiūriu dėl savo proto sprendimo jis "pats sau yra veikimo priežastis", nes jis spręsdamas save nuskina veikti (CG II, 48). Todėl numatymas su juo susijęs kaip su savaiminiu tikslu (*propterseipsum,* CG III, 114). *Lex naturalis* įstatyme proto savaiminio įstatymų nuskyrimo uždavinys yra įgalinti ir įgyvendinti tą kiekvieno žmogaus asmeninį savaiminį tikslingumą atsižvelgiant į visuotinio gėrio *(bonum commune)* perspektyvą. KANTO mokyme šitie motyvai sistemos požiūriu būtinai parodo tikslų viešpatijos perspektyvą kaip autonomiškų asmenų sistemą. Dėl savo epochos sąlygų TOMAS minėtą perspektyvą ne itin atskleidė.

Kita vertus, KANTO filosofijoje išnyra tas antropologinis požiūris, kuris, apibrėžiant maksimas, o svarbiausia maksimas konkretinant ir jas paverčiant taisyklėmis, paliečia žmogaus būties prigimtinį nevienodumą, į kurį turi atsižvelgti praktinė sprendimo galia. Tas požiūris labiausiai atsiskleidžia *Dorybių teorijoje* (DMD), kur pareigų mokymą KANTAS parodo *turinio* požiūriu. Pagrindinė pareigų sistematikos sąvoka čia yra "sąvoka *tikslo* [...], *kuris pats savaime yra pareiga" (A* 5). Apibrėždamas tuos tikslus, Kantas visą laiką naudojasi ta antropologine medžiaga, kurią TOMAS vadina prigimtiniais polinkiais. Tiesa, KANTO (taip pat ir TOMO) nuomone, tie natūraliai iš anksto numatyti tikslai turi būti integruoti į proto moralinę tvarkos perspektyvą, t.y. protas juos turi suvokti ir apibrėžti kaip "grynojo praktinio proto tikslus" (A 5). "Taigi etikoje *pareigos sąvoka* parodys tikslus ir, regėdama tikslus, kuriuos *turime* išsikelti, pagal moralinius principus turės pagrįsti *maksimas."* (A 7 ir t.)

4.3 Sąžinės autonomija

Dabar baigsime nagrinėti TOMO AKVINIEČIO sąžinės sampratą ir sisteminiu požiūriu imsimės gvildenti sąžinės autonomiją. Apie ką čia kalbama, nesunkiai galima parodyti pasirėmus svarstymais apie TOMO AKVINIEČIO ir KANTO mokymus. Pagrindinę mintį rasime jau ARISTOTELIO darbuose (NE III).

Matėme (3.2.6, 4.1.2), kad moralinės gėrio ir blogio kokybės galiausiai yra veikiančiojo valios kokybės. Tai, ar valia yra gera, ar bloga, priklauso nuo veikiančiojo *atitikimo sąžinei,* taigi nuo to, ar jis "pagal protą ir sąžinę" vadovaujasi tuo, ką kiekvieno žmogaus protas bei sąžinė laiko pareiga, ar jis, priešingai sąžinei, vadovaujasi tokiu polinkio motyvu, kurį kiekvieno

žmogaus sąžinė laiko blogu. Tai reiškia, kad kategoriškai įpareigojantis moralinis *nomos* (gr. = įstatymas) iš esmės yra *nomos*, pasireiškiantis ir tampantis konkrečiu kiekvieno žmogaus sąžinėje. Todėl turime pasakyti taip: *sąžinės atžvilgiu joks išorinis įstatymas negali reikšti pretenzijų, ar galima* (taip sakant, "už sąžinės akių") *spręsti apie mūsų motyvavimo ir veiksmų moralumą.* Moralumas tikslia ir tikra prasme reiškia valios atitikimą sąžinei, o ne valios arba elgesio konformiškumą išorinių objektyvių verčių (valstybiniai įstatymai, Bažnyčios įsakymai, viršininkų, visuomenėje priimtų papročių reikalavimai) atžvilgiu. Tokios išorinės objektyvios vertės tikslią moralinę reikšmę įgauna tik tada, kai jas pripažįsta, pasisavina, internalizuoja kiekvieno žmogaus sąžinė, taigi tuo būdu, kad jų heteronominis išorinis pobūdis perkeliamas į sąžinės autonomiją. Tačiau tai padaryti gali tik pats asmuo.

Svarstant KANTO autonomijos sąvoką (3.2.4, 3.3) visų pirma susiduriama su savaime praktišku tampančio proto autonominiu įstatymo nuskyrimu, priešingu gamtinio priežastingumo sąlygotai malonumo-nemalonumo motyvacijos heteronomijai. Kalbant apie *sąžinės autonomiją,* pirmiausia pabrėžiamas požiūris, kad tik kiekvieno žmogaus asmeninė sąžinė, o ne bet kokia sąžinės atžvilgiu išorinė instancija geba apibrėžti pareigą ir gėrį tikslia moraline reikšme.

Su tuo yra susijęs faktas, kad *kitų žmonių moralumas* mums visada lieka tarsi transfenomenalus, nes tik iš dalies galime žinoti apie kitų žmonių konkrečią sąžinės situaciją. Čia galioja Kalno pamokslo žodžiai: "Neteiskite, kad nebūtumėte teisiami." (Mt 7, 1) Todėl visada kelia abejonių žinovų atliekamas "sąžinės patikrinimas". Sykiu iš sąžinės autonomijos išplaukia, *kad niekas negali elgtis blogai ir nežinoti, kad blogai elgiasi.*

Sąžinės autonomijos mokymui *tikintieji* dažnai priešina tokį argumentą: žmogus savo valią privaląs kreipti ne pagal savo paties protą (sąžinę), o pagal *Dievo valią bei įstatymus.* Taigi vietoj *autonomijos koncepcijos* turėtų būti *teonomijos koncepcija.* Manytume, kad toks priekaištas yra atsiradęs dėl nesusipratimo. Galima pamanyti, kad sąžinės autonomija atveria duris nedrausmingumui ir savivalei, o moralumą galiausiai išstumia malonumo-nemalonumo motyvacija (plg. 3.2.6). Bet taip nėra. Turėdami prieš akis sąžinės sąvoką, kurią apibrėžėme remdamiesi TOMU bei KANTU, galime pasakyti, kad sąžinei rūpi, viena vertus, remiantis grynuoju (ne hedonistiniu požiūriu instrumentalizuotu) protu apibrėžti tikrąjį gėrį, o, kita vertus, tą gėrį mūsų atžvilgiu padaryti kategoriškai įpareigojantį. Todėl tikinčiajam *autonomija ir teonomija turi sutapti.* Kiekvieno žmogaus sąžinė

jam yra toji vienintelė vieta, kur tiesiogiai ir konkrečiai išgirstama Dievo valia. Jis žino, kad būtent sąžine Dievas jį pašaukia būti atsakingu, todėl kategorinį sąžinės reikalavimą jis laiko "Dievo balsu". Tiesą sakant, tada Dievo valią ir įstatymus žmogus supranta ne kaip sąžinės atžvilgiu išorines vertybes; veikiau tikinti sąžinė regi save kaip Dievui priklausančią ir Dievo įgaliotą galutinę instanciją kitų išorinių objektyvių vertybių, reikalavimų bei autoritetų atžvilgiu; kalbant apie pastaruosius, teisingi yra žodžiai: "Dievo reikia klausyti daugiau negu žmonių." (*Apd* 5, 29)

Būtent tokia prasme SOKRATAS suprato sąžinės balsą kaip Dievo balsą bei ženklą, rašo PLATONAS *Apologijoje*(31 d, 40 b). AUGUSTINO nuomone, teisusis savo sąžine stovi priešais Dievą *(in ipsa conscientia coram se)*, "kur jo neregi joks žmogus, tik tas, kuris įžvelgia, ką kiekvienas galvoja" (Ennarationes in Psalmos 7, 9). Amžinojo įstatymo dalyvavimą mūsų proto *lex naturalis* įstatyme TOMAS iliustruoja taip interpretuodamas vieną Psalmės posmą:

Kai psalmėje (4, 7) sakoma: "Daugelis sako: 'Kas padarys mus laimingus? Žerki ant mūsų tu, Viešpatie, savo veido palaimingąją šviesą!'", tai šitai, tiesą sakant, reiškia: "Proto šviesa [arba sąžinės], esanti mumyse, įstengia mums parodyti gėrį ir kreipti mūsų valią todėl, kad ji yra tavo veido šviesa, lai reiškia, iš tavo veido išspindusi." (I II. 19, 4)

Ankstyvojo LIUTERIO nuomone, Dievo teismas yra tai, kad Dievas teisia sąžine ir taip pripažįsta sąžinės autonomiją. Remdamasis *Rom* 2, 14-16, jis į Dievo-teisėjo lūpas įdeda tokius žodžius:

Žiūrėk, aš tavęs nekaltinu, aš pritariu tavo paties sprendimui apie save ir jį patvirtinu; kadangi tu pats negali apie save kitaip spręsti, tai aš irgi negaliu to daryti. Taigi kaip tavo mintys ir tavo sąžinė, tavo liudytojai, sako, taip tu ir esi arba dangaus, arba pragaro nusipelnęs. (LUTHER 115)

Ir KANTO nuomone, moralinis dėsnis veda

prie visų pareigų, kaip dieviškųjų priesakų, pažinimo - ne kaip sankcijų, t.y. savavališkų, pačių savaime atsitiktinių svetimos valios potvarkių, bet kaip kiekvienos laisvos valios pačios savaime esminių dėsnių, kuriuos betgi reikia laikyti aukščiausiosios esybės priesakais. (PPK A 233)

Taigi matome, kad tikėjimo teonomijos motyvas jokiu būdu neprieštarauja sąžinės autonomijai, o ją suponuoja ir pabrėžia teologiniu arba religiniu požiūriu interpretuodamas kiekvieno žmogaus sąžinės kategorinį reikalavimą. *Žmogaus teisių teorijos* požiūriu, transcendentalinis sąžinės autonomijos pobūdis yra *sąžinės laisvės* kaip žmogaus teisės sąlyga. Sąžinės laisvė yra sąžinės autonomijos išvada pagal veikimo ir sprendimo laivę (3.3).

4.4 Teisinga ir klystanti sąžinė

Ar sąžinė gali klysti? Šitas klausimas buvo nuolatos keliamas nuo PLATONO (pvz., *Protagoras* 355 b - 358 e) ir ARISTOTELIO (pvz., NE III, 1110 b 17-1111 a 20) laikų. Mūsų ligšioliniai svarstymai, remiantis TOMU ir KANTU, rodo, kad autonominė sąžinė yra galutinė moralinė instancija ir mūsų motyvacijų bei veiksmų mastelis. Gėris tikslia moraline prasme yra valios atitikimas sąžinei - jam esant valia tampa gera. Vadinasi, *tiksliai moraliniu požiūriu sąžinė niekada negali klysti,* nes ji yra išimtinis moralumo mastelis. Jei tartume, kad yra įmanoma moraliniu požiūriu klystanti sąžinė, tai tada nebeliktų savarankiškos moralumo reikšmės.

Tada klausimas apie tai, kas moraliniu požiūriu yra gerai, būtų visai atsietas nuo sąžinės ir įsitikinimo arba nuo "vidinio valios akto" (3.2.6). Praktikos moralinę kokybę būtų galima apibrėžti sąžinei išorišku masteliu tik kaip išorinį praktikos konformiškumą. Tada apskritai negalėčiau žinoti, kokios moralinės kokybės yra mano veiksmai; galėčiau negerai elgtis bei nusikalsti, to nežinodamas bei nenorėdamas. Kategorinis sąžinės reikalavimas galėtų mane suklaidinti, ir aš likčiau kaltas. Todėl Kantas, be abejonės, yra teisus, mokydamas, kad "klystanti sąžinė yra pabaisa". (DMD 38).

Tačiau kitu, *ne moraliniu* požiūriu, kalbėjimas apie klystančią sąžinę yra visiškai pagrįstas ir parodo neabejotinai galimas ir net dažnai sutinkamas aplinkybes. Pamėginkime trimis pastraipomis apibūdinti teisėtą kalbėjimo apie klystančią sąžinę variantą!

- Kalbėjimas apie klystančią sąžinę dažnai suponuoja, kad kokiame nors konkrečiame *socialiniame kontekste* tam tikri masteliai arba *neklaidingumo standartai* yra žinomi ir didžiąja dalimi pripažįstami. Pagal juos gali būti matuojami subjektyvūs įsitikinimai. Jeigu jie su standartais sutampa, juos vadiname "teisingais", jeigu nesutampa - kalbame apie klaidą.
- 4.1.1 skyrelyje sąžinę (remdamiesi TOMU) apibūdinome kaip tripakopio žinojimo (motyvacijos horizontas: *synderesis, sapientia, scientia)* taikymą veiksmui. Sutapdamos synderesis aspektu, sąžinės dviem kitais aspektais gali išsiskirti; pastaruosius interpretavome kaip *pasaulėžiūros nuostatą (sapientia)* ir kaip *empirinį žinių lygį (scientia).*
- Žmonės dažniausiai gyvena socialiniuose kontekstuose, kur - ir pasaulėžiūros nuostatų, ir empirinių žinių lygio sferose - vyrauja pripažinti neklaidingumo standartai. Tačiau vieno ar kito asmens įsitikinimai bei nuomonės su tais standartais gali nesutapti. Vadovaudamiesi tais standartais, kiti asmenys tuos nukrypimus gali laikyti klaidomis.

Taigi šia prasme galima kalbėti apie klystančią sąžinę. Pagal aptartus variantus sąžinė klysta tada, *kai jos motyvacijos horizonte esti pasaulėžiūrinės arba empirinės sampratos, kurios - matuojant visuomenės didžiąja dalimi pripažintais standartais - yra klaidingos.* Minėtus du variantus pailiustruosime dviem pavyzdžiais:

- ***Pasaulėžiūros* standartais, didžiąja dalimi pripažintais mūsų visuomenėje, galėtume vadinti žmogaus teisių etosą arba Vokietijos Federacinės Respublikos konstitucijos etosą. Jeigu koks nors teroristas sąžine būtų įsitikinęs, kad yra įpareigotas šaudyti bankininkus, idant taip išlaisvintų visuomenę, tai jo įsitikinimas prieštarautų mūsų didžiąja dalimi pripažintiems pasaulėžiūros standartams; pagrįstai sakytume, kad jo sąžinės įsitikinimai klaidingi.**
- ***Empirinių žinių lygio* standartą mūsų visuomenėje dažniausiai įtvirtina empiriniai mokslai. Beje, vargu ar atsiras asmenų, visose praktiškai reikšmingose srityse atitinkančių visus minėtus standartus. Tačiau tam tikri standartai vis dėlto paplinta. Pavyzdžiui, jeigu koks nors tėvas manytų, jog, auklėdamas savo vaikus, privalo jiems dažnai ir smarkiai perti kailį, tai toks įsitikinimas prieštarautų plačiai pripažintam, pedagogų, psichologų, medikų ir kt. atstovaujamam standartui. Čia taip pat galime sakyti, kad tėvo sąžinės įsitikinimas yra neteisingas arba klaidingas.**

Žinoma, yra ir kitų variantų, kai pagrįstai galima kalbėti apie klystančią sąžinę. Pavyzdžiui, dabar mūsų pripažįstamus standartus galime taikyti įsitikinimams, kurie vyravo arba vyrauja *kitose epochose arba kultūrose,* ir juos laikyti klaidingais, kaip antai kalbant apie vergovę, raganų persekiojimus arba Indijos kastų sistemą. Arba toks pavyzdys: dažnai pasitaiko, kad mes, jau *atlikę* kokį nors konkretų veiksmą, pastebime, jog, *prieš* jį atlikdami, neatsižvelgėme į vieną ar kitą aplinkybę arba ją klaidingai įvertinome; tada irgi sakome, kad suklydome. Be to, laikui bėgant, neretai pakeičiame savo asmenines nuomones bei įsitikinimus ir tada juos vertiname kaip suklydimą, t.y. dabartines savo nuomones bei įsitikinimus nustatome kaip standartą.

Čia svarbu tai, kad vienaip ar kitaip suprasta sąžinės klaida nėra *moralinė klaida.* Ji nereiškia, kad aš tikslia moraline prasme veikiu blogai, jeigu aš sąžiningai veikiu vadovaudamasis klystančia sąžine. Tai veikiau yra tam tikra prasme *teorinė klaida,* kylanti iš dviejų duotybių:

- viena vertus, pagal subjektyvią (socialiniu ir istoriniu požiūriu perteiktą, kultūriniu ir biografiniu požiūriu sąlygotą) aktualią mano motyvacijos horizonto situaciją bei
- kita vertus, pagal tai, kaip laikomasi konkrečių standartų konkrečioje visuomenėje.

Moralės požiūriu net ir klystanti sąžinė funkcionuoja kaip *galutinė instancija.* Net ir susidurdami su klystančia sąžine negalime nuneigti, kad geriausiomis žiniomis ir sąžine motyvuota valia yra nemorali, nes taip apskritai paneigtume savarankišką moralumo reikšmę. Beje, čia iškyla *sąžinės formavimo* aspektas, kuris yra svarbus ir prie kurio mes dar turėsime sugrįžti.

Nei teroristui, nei vaikus vanojančiam tėvui negalime prikišti nemoralumo vien dėl to, kad jie elgiasi ne pagal standartus, nors mums jų sąžinės įsitikinimai ir nepriimtini, nors jais bodimės ir juos laikome klaidingais, nors ir esame įsitikinę, kad yra *juridiškai* pateisinama kovoti su tokiu jų elgesiu. Sąžinė yra galutinė instancija, tačiau sykiu ir *bedugnė,* nes ji kartais suklysta. Turime atsižvelgti į tai, kad daugelis dalykų, kuriuos dabar laikome nežmoniškais nusikaltimais (pvz., vergovė, kankinimai, eretikų ir raganų persekiojimai, moters priespauda) žmonijos istorijoje buvo praktikuojami, nes žmonės buvo įsitikinę, jog elgiasi teisingai ir gerai.

Čia pateikiamas AKVINIEČIO tekstas rodo, kad jis jau puikiai išmanė sąžinės autonomiją ir moralinį neklystamumą. TOMAS vaizduoja, kaip subjektyvi (klystanti) sąžinė "savaiminį" *(per se),* taigi standartą atitinkantį, gėrį, blogį ir indiferentiškumą gali aiškinti kitaip ir kas iš to aiškinimo moralės požiūriu kyla:

> **Taip pasitaiko esant ne tik indiferentiškiems, bet ir savaime geriems arba blogiems dalykams. Mat ne tik [savaime] indiferentiškas dalykas gali atsitiktinai *(per accidens)* įgauti gero arba blogo reikšmę, bet ir tai, kas [savaime] yra gera, gali dėl sąžinės įsivaizdavimo *(apprehensio rationis)* įgyti blogio reikšmę, o tai, kas [savaime] yra bloga, gėrio reikšmę. Todėl neištvirkauti (*farnicatio*) [savaime] yra gerai. Tačiau valia tik tada kryps į tai kaip į gėrį, kai [nedarymą] sąžinė įsivaizduos kaip kokį nors gėrį. Jeigu klystanti sąžinė *(ratio errans)* gėrį įsivaizduotų kaip kokį nors blogį, tai valia linktų į jį kaip turintį blogio reikšmę. Taigi valia tampa bloga, nes nori blogio; žinoma, ne todėl, kad nori savaiminio blogio, o kad nori to, kas dėl sąžinės įsivaizdavimo yra atsitiktinai bloga. [...] Todėl reikia pasakyti, kad tiesiog kiekviena nuo sąžinės nukrypusi valia, nesvarbu, ar sąžinė yra teisi, ar klysta, visada yra bloga. (I.II 19, 5)**

Beje, TOMAS nesilaikė tos nuoseklios autonomijos pozicijos, nors ji sistemos požiūriu neišvengiamai plaukė iš jo sąžinės sampratos (plg. 4.1 ir 4.2). Jo pateikiamas rezultatas dabar yra nenuoseklus, o tą nenuoseklumą galima suprasti tik atsižvelgiant į istorinį kontekstą. Istorinio poveikio požiūriu jis dar ir dabar kelia nesusipratimų aiškinantis sąžinės sąvoką, kaip antai katalikų moralinėje teologijoje.

TOMO teigimu, prieštaravimas sąžinei yra pakankama moralinio blogio sąlyga, o atitikimas sąžinei yra tik būtina, tačiau nepakankama moralinio gėrio sąlyga. Moralinis gėris turi būti geras arba teisingas ne tik dėl atitikimo sąžinei, bet ir "savaime" *(per*

se, secundum naturam), taigi dėl atitikimo standartui. Tačiau dėl to randasi tokia (kebli) galimybė: žmogus, kurio sąžinė klysta, gali veikti visiškai pagal sąžinę ir žinojimą, tačiau vis dėlto (nežinodamas) gali elgtis blogai. (19,6) Tokia išvada mūsų ligšiolinių svarstymų prasme yra visiškai nepagrįsta. TOMAS taip pat mėgina įveikti tą neatitikimą; problemą jis paverčia klausimu, kiek sąžinės klaida (*ignorantia*) savanoriškai, t.y. sąmoningai arba per neatsargumą, tampa kalte *(directe vel indirecte volita),* ir kiek, būdama nesavanoriška klaida, yra atleistina *(excusabilis).* Turint omenyj pareigą formuoti sąžinę, toks klausimas yra visiškai pagrįstas, tačiau jis problemos neišsprendžia. Mat reikia skirti klausimą apie nežinojimo moralinę kokybę ir klausimą apie nežinojimo sąlygoto veiksmo moralinę kokybę. Net ir kalto (pvz., per neatsargumą) nežinojimo atveju (klystančią) sąžinę atitinkantis geranoriškas veiksmas moraliniu požiūriu negali būti vertinamas taip, tarsi jis būtų buvęs atliktas iš piktos valios priešingai (teisingai) sąžinei. Galimas daiktas, kad baudžiamojoje teisėje turi prasmę toks vertinimas veiksmų, atliktų iš (įmanomo prikišti) nežinojimo, tarsi jie būtų buvę atlikti sąmoningai ir tyčia. Tačiau etikoje tokia perspektyva neįmanoma; TOMO AKVINIEČIO mokyme ji suteikia problemai savotišką teisinį atspalvį, o tai nesuderinama su tikrąja moralumo reikšme.

4.5 Neapibrėžtys

3 ir 4 skyriuose, remdamiesi KANTU ir TOMU AKVINIEČIU, mėginome įvairiais požiūriais sistemiškai diferencijuoti moralumo sąvoką. Vis dėlto savo kasdieniame moraliniame patyrime susiduriame su fenomenais, kuriuos nelengva įrikiuoti į tą sisteminį planą; jie, taip sakant, priešinasi ir taip nurodo kitas problemas. Nurodysime tris tokio pobūdžio tarpusavyje susijusias problemas:

(1) *Vėlesnė sąžinė* (*conscientia consequens*). Parodėme (4.1.2), kad ji veda veikėją į akistatą su jo atlikto veiksmo moraline kokybe ir šią susieja su jo atsakomybe. Tačiau nuolatos patiriame, kad šitaip reaguojame tik į *vieną* vėlesnės sąžinės komponentą. Be jo, mažiausiai yra dar du:

- Matyt, vėlesnei sąžinei, be aptartos *su poelgiu susijusios* moraliniu požiūriu pateisinančios arba apkaltinančios reikšmės, dar būdinga ir *preventyvi,* į ateitį orientuota reikšmė. Kaip "nerami sąžinė", ji ragina *pasitaisyti;* taigi ji funkcionuoja ne tik kaip priekaištas ir gailėjimasis, nes buvo nusikalsta *(quia peccatum est),* bet ir kaip raginimas ateityje daugiau nebenusikalsti *(ne peccetur).*
- Sužinome, kad vėlesnė sąžinė dažnai *siejasi su pasekmėmis daug labiau, negu tai leistų daryti moraliniu požiūriu vertinama veiksmo kokybė.*

Pavyzdys: Ponia Müller vairuoja automobilį sąžiningai laikydamasi eismo taisyklių. Staiga į gatvę išbėgęs vaikas trenkiasi į jos automobilį. Nelaimingo atsitikimo metu

vaikas labai susižaloja ir lieka invalidas. Tikslia moraline prasme ponia Müller sau negali nieko prikišti, - sėdėdama už vairo, buvo labai atidi. Tačiau dėl įvykusios nelaimės ją kankina graužatis. Poniai Müller neduoda ramybės įsitikinimas, kad ji yra kalta dėl žmogų ištikusios baisios nelaimės.

Taigi čia veiksmas suvokiamas ne tikrąja moraline reikšme, o dėl *savo pasekmių.* Jeigu jo pasekmės tragiškos, tai tada jos sąžinę *slegia* daug labiau negu tai, už ką reikia moraliniu požiūriu atsakyti. Jeigu pasekmės "laimingos", tada panašiai jos gali *nuraminti.*

Tas ypatingas trijų minėtų komponentų susipynimas sąlygoja tipišką *vėlesnės sąžinės neapibrėžtį,* išryškėjančią patyrime. Yra tokių *kaltės jausmų,* kurie su kalte neturi nieko bendra. Be abejo, čia iškyla labai svarbus klausimas, kur yra etikos ir psichologijos arba psichoterapijos ribos.

(2)*Poelgio reikšmė.* Parodėme, kad moralinis gėris ir blogis visų pirma yra valios kokybės (3.2.6). Iš kito pavyzdžio paaiškės, kad šita moralumo aplinkybė sukelia kai kurių problemų:

Ponas Schmitzas nusprendė nužudyti poną Meierį. Ponas Schmitzas supranta, kad jis tai nutarė padaryti dėl žemų paskatų; suplanuotą žmogžudystę jis vertina tik kaip blogą dalyką. Tačiau jis taip nutarė ir žmogžudystei jau pasiruošė. Kadangi ponas Meieris kaip įprasta kiekvieną dieną tuo pačiu laiku eina tuo pačiu keliu (pagal jį būtų galima nustatyti laikrodį), o ponas Schmitzas tai žino, tai ponas Schmitzas reikiamu laiku nueina į įprastą vietą nužudyti pono Meierio. Atėjęs į vietą, jis laukia pono Meierio, *bet šis nesirodo!*(Ponas Meieris rytiniu traukiniu išvažiavo į sanatoriją.) Mažumą palaukęs, ponas Schmitzas tarsi praregi; jis atsitokėja, jį pagauna neapsakomas džiaugsmas. Jis dėkoja Dievui, kad netapo žmogžudžiu. Jeigu ponas Meieris būtų pasirodęs, ponas Schmitzas jį būtų nužudęs. *Bet jis to nepadarė.*

Viena vertus, moralinę kokybę turime susieti su ketinimu, pažiūromis, gera arba bloga valia; šitaip žvelgiant, atrodo ne taip jau ir svarbu, ar pats poelgis atliekamas, ar (atsitiktinai) neatliekamas. Kalno pamokslas nuodėmę "širdyje" irgi sugretina su iš tikrųjų padaryta nuodėme (pvz.,*Mt* 5, 28). *Kita vertus,* mūsų doroviniam išankstiniam supratimui būdingas moraliniu požiūriu lemiamas skirtumas tarp (net ir labai blogo ir ryžtingo) ketinimo atlikti poelgį ir paties poelgio. (Šiaip ar taip, pono Schmitzo džiaugsmą ir dėkingumą galime suprasti). Žinia, blogą ketinimą atlikti poelgį moraliniu požiūriu vertiname kaip blogą, bet vis dėlto ne taip neigiamai, kaip tuo atveju, jei tas poelgis būtų buvęs realizuotas. Ir čia turime reikalą su neapibrėžtimi.

Šita problema buvo gyvai diskutuojama XII a. Diskusijos pradinis taškas buvo

PETRO ABELARO (1079-1142) nuoseklus mokymas apie autonomiją. Remdamiesi ABELARU, dauguma scholastų skelbė, kad moralinė kokybė taip labai priklauso nuo (geros arba blogos) valios, taigi nuo pažiūrų arba ketinimo, jog apskritai valia prilygstanti poelgiui (*voluntas pro facto*). Beje, šitai nuomonei buvo ryžtingai prieštaraujama (pvz., PETRAS LOMBARDAS, 1095-1160).

(3) *Moralinis atsitiktinumas.* Šituo apibrėžimu dabar įvardijamos įvairios tokio pobūdžio problemos. Pateikiamas TH. NAGELIO tekstas atskleidžia svarbiausias iš jų:

> Tai, ar mūsų veikla mums sekasi, ar nesiseka, beveik visada tam tikru mastu priklauso nuo faktorių, kurių mes nepajėgiame kontroliuoti. Jei kitų labui išsižadame tam tikrų pretenzijų bei interesų, tai pasakytina apie žudynes, altruizmą, revoliucijas, kone apie kiekvieną moraliniu požiūriu reikšmingą vyksmą. Tai, kas buvo padaryta ir morališkai įvertinta, iš dalies yra sąlygota išorinių faktorių. Gera valia - vertinant ją kaip tokią - gali tviskėti it brangakmenis; vis dėlto moralumo požiūriu egzistuoja didžiulis skirtumas tarp tokios situacijos, kai, kilus gaisrui, aš gelbsčiu žmogų iš degančio namo, ir tokios situacijos, kai, mėgindamas gelbėti žmogų, išmetu jį iš dvylikto aukšto pro langą. Moralumo požiūriu taip pat labai skiriasi neapdairus važiavimas ir nužudymas per neatsargumą. Tai, ar pėstįjį suvažinėjo automobilis, priklausys nuo to, ar pėstysis buvo būtent toje vietoje, kurioje neatsargus vairuotojas per sankryžą važiavo degant raudonai šviesai. Mūsų veiklą apriboja galimybės ir alternatyvos, kurias mes galime rinktis; o joms nepaprastai didelę įtaką daro mūsų kontroliuojami faktoriai. Žmogus, buvęs karininku koncentracijos lageryje, tikriausiai būtų nugyvenęs ramų ir nekaltą gyvenimą, jei Vokietijoje į valdžią nebūtų atėję naciai. O tas, kas nugyveno ramų ir nekaltą gyvenimą Argentinoje, tikriausiai būtų tapęs karininku koncentracijos lageryje, jei 1930 m. tarnybos reikalais nebūtų išvykęs iš Vokietijos. (1984, 40)

Kalbama apie "moralinį faktiškumo reikšmingumą" (48), taigi apie įtampą tarp "vidinės regėsenos" (pažiūrų, geros arba blogos valios) bei fakto, kad ir mes, ir mūsų praktika esame "dalis pasaulio", "kuriame mūsų veiksmų neįmanoma kontroliuoti" (52). Mūsų veiksmai yra įsipynę į pasaulio atsitiktinumus, į išorinius faktorius, kuriais mes disponuojame, todėl negalima jų griežtai atsieti nuo vien vidinio moralumo aspekto. Veikiau tas įsipynimas turi įtakos mūsų praktikai jos moralinio reikšmingumo požiūriu. Tad "laimė ir nesėkmė" (43), sėkmė ir tragiškumas tam tikra dalimi lemtingai veikia mūsų moralinę gyvenseną.

Moralinis atsitiktinumas nėra prieštara mūsų išplėtotai sisteminei moralumo sąvokai. Tačiau moralinis atsitiktinumas parodo jos ribas (plg. WILLIAMS 1984, 30-49). Apie tai dar kalbėsime skyriuje "Etika ir tikėjimas".

4 santrauka

- TOMAS nagrinėja sąžinę dviem aspektais. Aptardamas ją pirmuoju aspektu, sąžinę *(consciencia)* jis supranta kaip tripakopio žinojimo praktinį taikymą (planuotam arba atliktam) veiksmui. Tas žinojimas aprėpia 1) pirmų moralinių principų prigimtinį habitą *(synderesis),* 2) pasaulėžiūros nuostatą *(sapientia)* ir 3) empirinį žinojimo lygį *(scientia).*
- Veiksmo moralinė kokybė priklauso nuo to, kaip sąžinė iki poelgio apibrėžia kokybę veiksmo objekto, į kurį veikdama krypsta valia. Sąžinė po poelgio veiksmą (pateisindama arba apkaltindama) susieja su veikėjo atsakomybe.
- Aptardamas sąžinę antruoju aspektu, Tomas skiria du kūrinijos dalyvavimo amžinajame įstatyme (dieviškajame pasaulio plane) būdus: pagal pirmąjį (visuotinį) būdą visos būtybės turi savo rūšį atitinkančių prigimtinių polinkių. Antruoju (atskiru) būdu amžinajame įstatyme dalyvauja tik protingos būtybės, jos dalyvauja amžinajame įstatyme esant skyrimo tvarkos ir numatymo santykiui, pačios (praktiniu) protu tvarkydamos savo praktikos sferą bei numatymu ir įstatymo nuskyrimu ją reguliuodamos. Tas antras dalyvavimo būdas vadinasi *lex naturalis.*
- Praktiniam protui (sąžinei) aprioriškai yra aišku, kad reikia elgtis gerai ir nesielgti blogai. Konkretizuodamas *lex naturalis,* protas remiasi prigimtiniais žmogaus polinkiais (pirmas dalyvavimo būdas); įvairių gyvenimo sričių natūraliai nevienodų egzistencinių tikslų bei poreikių erdvę jis privalo pajungti visuotinio gėrio *(bonum commune)* idėjai ir tą erdvę sunorminti.
- Sąžinės autonomija reiškia, kad joks sąžinės atžvilgiu išorinis *nomos* negali pretenduoti spręsti apie motyvacijų ir veiksmų moralinę kokybę. Tikinčiajam autonomija ir teonomija sutampa.
- Apie klystančią sąžinę galima kalbėti ta prasme, kad subjektyvus sąžinės įsitikinimas yra palyginamas su kokiu nors (pvz., didžiumos visuomenės priimtu) standartu kaip masteliu ir tada konstatuojama (teorinė) nuokrypa. Moraliniu požiūriu sąžinė niekada negali klysti; dėl sąžinės autonomijos ji yra galutinė moralumo instancija.

"Moralinio atsitiktinumo" pavyzdžiu galima parodyti, kad moralumo sąvokos diferencijavimas negali išvengti neapibrėžčių; mūsų disponuojamas moralumas (savaime) yra veikiamas (mūsą nedisponuojamų) pasaulio duotybių.

5 Norma ir dorovė

Etika niekada nesitenkindavo gėrio tik kaip subjektyvaus atitikimo sąžinei apibrėžimu. Visose epochose ji nagrinėdavo įvairiose praktikos sferose *doroviniu požiūriu teisingų dalykų* problemas ir siekdavo tuos teisingus dalykus *iškelti kaip socialinę normą,* taigi sukurti jiems sąžinės pasitikėjimą. Pateikiamais svarstymais stengsimės parodyti, *kodėl yra būtinos normos,* kokia prasme turi būti skiriami *moralumas ir dorovė* kaip žmogaus praktikos prasmės lygmenys ir *kaip galima pagrįsti normas.*

Nagrinėjant teisingos ir klystančios sąžinės problemą (4.4), toji tema jau buvo iškilusi. Matėme, kad individuali sąžinė nuolatos susiduria su socialiniu požiūriu daugiau arba mažiau priimamais (galiojančiais) standartais (normomis) ir kad pagal tokius standartus dažnai vertinami subjektyvūs sąžinės įsitikinimai. Kalbėjimas apie teisingą ir klystančią sąžinę jau suponuoja moralumo ir dorovės skirtumą.

5.1 Dorovės normų būtinumas

Normos yra *socialinės veikimo taisyklės. Teisės* normos (be kita ko) yra socialiai veiksmingos todėl, kad jų laikymasis yra *priverstinis,* o *dorovės* normos egzistuoja todėl, kad joms *pritaria* socialinių struktūrų narių dauguma. Jos *įsigalioja,* vos tik tampa pripažintos individualios sąžinės motyvacijos horizonte (4.1). Dorovės normos yra socialinio *etoso* elementai.

Kodėl etikai rūpi normos? Kodėl nepakanka praktiką atiduoti individualios sąžinės sprendimui? Čia egzistuoja *dvi priežastys.* Jas išnagrinėsime, o paskui aptarsime *sąžinės ir etoso* santykį. Tai darydami, dažnai remsimės Georgu Wilhelmu Friedrichu HEGELIU (1770-1831).

5.1.1 Sąžinės dialektika

Kiekvienas *sąžinės įsitikinimas* implikuoja tokį dialektinį santykį (FĮ 3.2.1 ir 6.2):

- Viena vertus, esame įsitikinę, kad tai, kuo sąžinėje tikime, yra *objektyviai tikra* arba *gera ir teisinga.* Kategorinis sąžinės reikalavimas implikuoja *tiesos arba galiojimo reikalavimą.* Tik todėl, kad tuo reikalavimu remiamės, tikime sąžine.
- Kita vertus, tas įsitikinimas, kaip *mano* sąžinės įsitikinimas, tėra *subjektyvus* įsitikinimas.

Taigi sąžinės įsitikinimas visada aprėpia priešingus požiūrius -*objektyvumą ir subjektyvumą*. Jis yra *subjektyvus objektyvumo reikalavimas*. Ta sąžinės įsitikinimo dialektika atsiskleidžia (LIUTERIUI) priskiriamoje formuluotėje "Aš čia esu, kitaip negaliu, tepadeda man Dievas. Amen." Čia iškylančią problemą HEGELIS formuluoja taip:

> **Sąžinė išreiškia subjektyvios savimonės absoliučią teisę, būtent savyje ir iš savęs pačios žinoti, kas yra teisingumas ir pareiga, ir nepripažinti nieko, ko ji nežinotų kaip gėrio, ir sykiu teigdama, kad tai, ką ji suvokia kaip gėrį ir ko nori, tikrai yra teisingumas ir pareiga. Sąžinė, kaip ta subjektyvios valios bei to, kas yra savaime ir sau, vienovė, yra šventenybė, kurią liesti būtų nuodėmė. Tačiau ar konkretaus individo sąžinė atitinka tą sąžinės idėją, ar tai, ką ji laiko esant gera arba įsivaizduoja, kad yra gera, iš tikrųjų yra gera, tai atpažįstama tik iš turinio to, kas turi būti gera. Tai, kas yra teisingumas ir pareiga, kaip valios determinacijų savyje ir sau protingumas, iš esmės nėra nei ypatinga individo nuosavybė, nei pojūčių ar kokią kitą individualaus, t.y. juslinio žinojimo formą turintis dalykas, o turi iš esmės bendrą mąstymo apibrėžtumą, t.y. pasireiškia įstatymais ir principais. Todėl sąžinė yra subordinuota tam sprendiniui, nepriklausomai nuo to, ar ji yra teisinga, ar ne, o sąžinės apeliacija vien į savo pačios savastį yra tiesiogiai priešinga tam, kuo ji nori būti - protingo, savyje ir sau galiojančio bendro veikimo būdo taisyklė. (TF § 137)**

Su šita problema susiduriame visų pirma tada, kai atsitrenkiame į *kitų* žmonių skirtingus sąžinės įsitikinimus, nes mums rūpi kitų žmonių sąžinės įsitikinimai. Jeigu jie sutampa su mūsų įsitikinimais, tai mums atrodo, kad jie patvirtina mūsų įsitikinimus. Jeigu jie mūsų įsitikinimams prieštarauja, tai tada tas *prieštaravimas* ima klibinti mūsų pačių įsitikinimus. Prieštaravimas verčia abejoti mano subjektyvaus sąžinės įsitikinimo objektyvumo reikalavimu. Jis verčia *panaikinti* prieštaravimą, *įsitikinti* ir įsitraukti į *diskursą* su kitais žmonėmis, idant būtų įveiktas subjektyvumo nevienodumas ir įsitikinimas taptų *visuotinai galiojantis,* taigi *objektyviai teisingas.* Tai reiškia, kad sąžinės dialektika kreipia į *sąžinės formavimo* procesą. Jo tikslas yra visuotinis įsitikinimo galiojimas, objektyvus teisingas žinojimas subjektyvioje sąžinėje ir *subjektyvus įsitikinimas socialiniu požiūriu pripažintu normatyvumu.* Taigi sąžinės dialektika nurodo tai, ko trūksta *dorovės normoms.* Ji norėtų pasiekti, *kad mano* įsitikinimo subjektyvios ypatingos pusės aspektas taptų nereikšmingas objektyviai visuotinai galiojančio tiesos arba reikšmės reikalavimo aspektui.

Kiek sąžinės formavimo arba diskurso procesas įstengia tą tikslą pasiekti, priklauso nuo žmonių motyvacijos horizonto (4.1.1), nuo jų valios ir pasiryžimo įsijungti į tą procesą ir nuo daugelio kitų aplinkybių. Diskursai gali nepavykti, o norma gali nesusilaukti visuomenės pritarimo. Tačiau

sąžinės dialektika mums iš esmės iškelia *moralinį uždavinį* siekti "geriausio žinojimo bei sąžinės". Ji rodo, kad tai darydami neišvengiamai susiduriame su kitų žmonių įsitikinimais ir kad sąžinė savaime rūpinasi būti įtikėta *kaip visuotinai pripažinta*, t.y. *įtikėta dorovės normą prasme*, kad jų atžvilgiu būtų įveiktas vien subjektyvios nuomonės požiūris.

To formavimo ir diskurso proceso vengiantis subjektyvumas, užsisklęsdamas vien subjektyvios nuomonės kiaute, HEGELIO teigimu, turi būti suprantamas kaip "abstraktus apsisprendimas ir grynas tik savęs paties žinojimas" ir "lygiai taip pat išsklaido visą teisės, pareigos ir egzistencijos apibrėžtį" (§ 138). Ta prasme teisingi yra šie žodžiai: "Todėl kiekvienas *subjektas* kaip toks yra *kaltas už savo blogį.*" (§ 139) Beje, HEGELIUI yra žinoma ir tokia galimybė, kada socialinė tikrovė sąžinę beviltiškai prirakina prie jos subjektyvumo, kaip antai tokiose epochose, "kai tai, kas yra priimta kaip teisinga ir gera, negali tenkinti gerosios valios"; tada sąžinė būna priversta "užsisklęsti savyje ir pati savaime žinoti bei spręsti, kas yra teisinga ir gera". HEGELIO nuomone, "dėl Atėnų demokratijos pagedimo" tokioje padėtyje buvo atsidūręs SOKRATAS. (§ 138)

5.1.2 Dorovės normatyvumas ir visuomenė

Tik remdamasi visuotinai pripažintų dorovinių normų pamatu, žmonių suvisuomeninimo institucijos gali būti konkrečios laisvės formos, pagal kurias įmanoma žmogiškai gyventi - ši tezė skamba visiškai įtikinamai. Be socialiniu požiūriu priimtino dorovinio normatyvumo mažiausio mastelio, t.y. be jokio etoso, nė viena socialinė struktūra negali įgyvendinti savo užduočių nei pati savaime, nei socialiniame visete. Humaniškumas socialinėje erdvėje įmanomas tiek, kiek kiekvienas asmuo būdamas dorovingas visuotinį interesą įstengia paversti savo paties sąžinės įsitikinimu. Perėjimas nuo (vien subjektyvaus) moralumo prie dorovės yra būtina sąlyga, kad visose visuomenės sferose viešpatautų žmogiškas sugyvenimas. Žinia, socialinėse struktūrose gali iškilti pernelyg didelių *dorovinių normatyvinių reglamentavimų* pavojus, tada tam tikras pozicijų pliuralizmas pasirodys esąs vaisingas dalykas. Tačiau nenuginčijama yra tai, kad dorovinio identiteto mažiausias mastelis yra būtinas visose socialinėse struktūrose. Priklausomai nuo socialinės struktūros, tas būtinas mažiausias mastelis gali būti labai skirtingas.

Antai darnus *vedybinis ir šeimyninis gyvenimas* priklauso ir nuo to, kiek partneriai geba atsisakyti savo subjektyvių pozicijų bei įsitikinimų ir pripažinti bendras dorovines vertybes. *Visoje visuomenėje* nuolatos įsiplieskiančios *diskusijos apie pagrindines vertybes* rodo, kad be normatyvinio pamatinio konsenso neįmanoma žmogiškai sugyventi nei visuomenėje, nei politikoje. Pliuralistinė visuomenė, kad ir kokia

vaisinga būtų jos įvairovė, taip pat yra *visuomenė* tiek, kiek yra ne pliuralistiška, o kuria identitetą. Ant nežaboto pliuralizmo pamato rymanti Bažnyčia taip pat negali būti gyva Dievo tauta, - nei jos bendruomenės, nei dalinės bažnyčios, nei visuotinė Bažnyčia. Ir ji turi siekti, kad būtų įveikti pernelyg dideli tikinčios sąžinės subjektyvaus moralumo nuomonių skirtumai ir įsiviešpatautų bendras Bažnyčios etosas. Panašų troškimą rodo pastarųjų dešimtmečių siekis *žmogaus teisių etosų globaliniu* mastu iškelti kaip žmonijos etosą.

"Konkrečios laisvės tikrovė" HEGELIUI yra bet kokio suvisuomeninimo tikslas. Jį galima pasiekti tik tada, kai dorovinio identiteto "substancine dvasia" panaikinama ypatingybė (subjektyvumas) ir bendrybė. Remiantis KANTU, būtų galima pasakyti: kategorinio imperatyvo nurodoma (3.2.3) "tikslų viešpatija" kaip būtiną sąlygą suponuoja ne tik (subjektyvų) moralumą, bet ir tam tikrą dorovinio identiteto mastelį.

> ***Konkreti laisvė* yra tai, kad asmeninei atskirybei bei jos ypatingiems interesams būdingas ir visiškas *išsivystymas,* ir jos *teisių pripažinimas* sau (šeimos ir pilietinės visuomenės sistemoje), kai ji iš dalies *pavirsta* visuotiniu interesu, o iš dalies pagal savo žinojimą ir valią šį bendrąjį interesą pripažįsta kaip nuosavą *substancinę* dvasią ir *veikia* dėl jo, kaip savo *galutinio tikslo.* Tad nei visuotinybė negali galioti ir būti atbaigta be ypatingo intereso, žinojimo bei norėjimo, nei individai negyvena vien kaip privatūs asmenys vardan ypatingybės, tuo pačiu metu nenorėdami gyventi dėl bendrybės ir sąmoningai neveikdami dėl to galutinio tikslo. (HEGEL, TF § 260)**

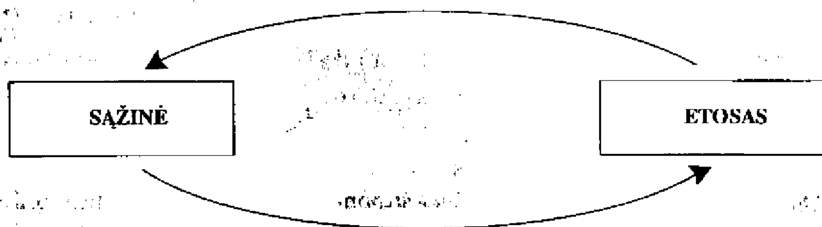
5.1.3 Sąžinė ir etosas

- Individuali sąžinė ir socialinis etosas yra tarpusavyje susiję:
  Viena vertus, sąžinė susiformuoja ir apibrėžia save pagal jau esantį etosą, jį *sudvasindama* (internalizuodama), *su juo polemizuodama* arba *nuo jo atsiribodama.*
- Kita vertus, daug sąžinių sukelia *etoso* bei jo normų *dinamiką* (pvz., to, ką įvardijome kaip *vertybių kaitą,* prasme).

Savitarpio priklausomybės procesai yra įvairiopai *įtarpinti visuomenėje;* tik prisiminkime, pavyzdžiui, švietimo ir auklėjimo sistemą, taip pat viešąją nuomonę bei visuomenės informacijos priemones.

Jau gimdami *vaikystėje* patenkame į socialines struktūras, kur galioja tam tikros etoso formos; turime galvoje šeimą, vaikų darželį, gimines, kaimynus, mokyklą ir, žinoma, masines informacijos priemones, su kuriomis vaikai susiduria. Iš pradžių jau esančio etoso normas jie linkę perimti palyginti nesunkiai, taigi perimti kaip įsitikinimus į besiformuojančią sąžinę. Vėliau, jau "pradėję protauti", jie savaime atranda sąžinėje kiekvienas savo subjektyvią instanciją, į kurią atsiremdami patikrina ir kritikuoja jau esančio etoso normas. Ta brendimo tarpsnio kritika gali išaugti iki "neigimo

Etosas veikia sąžinę
Sąžinė susiformuoja pagal etosą,
internalizuodama arba polemizuodama
su jo normomis.
(Sąžinės formavimas)



Sąžinė veikia etusą
Daug sąžinių sudaro pagrindą etosui,
jį stabilizuoja arba destabilizuoja
ir sukelia jo dinamiką.
(Vertybių kaita)

13 pieš.: Sąžinė ir etosas

beprotybės" (HEGEL). Įžengus į suaugusio žmogaus *brandą*, ta beprotybė paprastai pamažu nurimsta, tačiau įtampa tarp galiojančių normų ir subjektyvios sąžinės iš esmės išlieka. Dažniausiai normos galioja su išimtimis ir ribotai, *daugiau arba mažiau*, t.y. jų galiojimas svyruoja priklausomai nuo individualios sąžinės pritarimo joms stiprumo bei intensyvumo.

Tik bendriausiais bruožais čia nusakomus procesus įvairiais aspektais galima diferencijuoti humanitarinių mokslų požiūriu. Antai sąžinės bei moralumo sampratos raidą socialinio etoso kontekste ėmėsi tyrinėti L. KOHLBERGAS ir J. PIAGET, O jų tyrinėjimai tapo filosofinio-etinio nagrinėjimo tema (pvz., J. HABERMAS 1983, 127-206).

Sąžinės ir etoso tarpusavio priklausomybė skirtinguose kultūriniuose kontekstuose atrodo labai nevienodai. *Homogeniškose* visuomenėse, kur normoms pritariama (pvz., dėl nekvestionuojamos tradicijos) stipriai ir vieningai, sąžinės linkusios orientuotis į socialinį etosą bei jo normas nekritiškai ir be įtampos, todėl sąžinė ir etosas taip sutampa, kad dažnai iš viso neskiriami. Jau kalbėjome, kad žodžių *ēthos*, *mos* ir *paprotys* etimologinės šaknys nurodo tą nediferencijuotą tapatumą (1.2). Visai kitaip yra *heterogeniškose*, "vertybių požiūriu pliuralistiškose" visuomenėse; jose sąžinės lais-

vės erdvėje egzistuoja etoso formų pliuralizmas arba tam tikruose socialiniuose kontekstuose bei praktikos sferose apskritai negali būti kalbos apie kokį nors bendrą etosą.

5.2 Praktikos prasmės lygmenys

Iš to, ką aptarėme 5.1, matyti, kad moralumas nėra vienintelis požiūris, kuriuo remdamiesi vertiname praktiką bei apie ją sprendžiame. Ateityje skirsime *keturis žmogaus praktikos prasmės lygmenis,* kurie apibūdina praktiką. Nors ir *skirdamiesi,* kvalifikavimo požiūriai yra *susiję sistemiškai.* Du pirmuosius, pamatinėje etikoje mus labiausiai dominančius, mes jau parodėme. Kitus du šiame kontekste tik nurodysime. Jie yra teisės filosofijos arba teologinių (arba religijos filosofijos) svarstymų tema.

(1) *Moralumas.* Tikslus moralinio praktikos vertinimo mastelis yra *veikiančiojo sąžinė.* Todėl *moralinis gėris* apibrėžiamas kaip atitikimas sąžinei, o *moralinis blogis* - kaip priešingybė sąžinei. Šiuo požiūriu moralinė kokybė glūdi veikiančiojo *pažiūrose.* Ji yra jo *vidinio valios akto* kokybė. Todėl praktikos moralumo santykis yra iš principo *transfenomenalus.* Prasmės lygmenų sistemoje moralumo prasmės lygmuo yra pamatinis. Tik todėl, kad žmogus yra *moralinis subjektas,* jo praktika yra susijusi ir su kitais trimis prasmės lygmenimis.

(2) *Dorovė.* Socialiniu požiūriu galiojantis *etosas* bei jo *normos,* taigi tai, kas konkrečiame socialiniame kontekste yra *paprotys,* funkcionuoja kaip šito prasmės lygmens mastelis. Jei šituo požiūriu praktiką vertiname kaip *dorovišką* arba *nedorovišką,* tai tada praktikos *konformiškumą* vertiname *socialiniu požiūriu pripažintų normatyvių standartų atžvilgiu.* Moralumas kaip toks yra transfenomenalus, o dorovės konformiškumo santykis yra *fenomenalus,* t.y. konstatuojamas empiriškai objektyviai. Kalbėdami apie teisingą arba klystančią sąžinę, subjektyvius sąžinės įsitikinimus vertiname to konformiškumo, arba atitikimo normai, požiūriu.

(3) *Teisė.* Čia visų pirma turime omenyje *pozityvią, valstybės priimtą* teisę. Be to, palyginti su dorovės normomis, teisės normoms (įstatymams) būdinga tai, *kad valdžia garantuoja jų veikimą.* Ji šitai pasiekia (pvz., baudžiamojoje teisėje) bausmės grėsme sankcionuodama teisės laikymąsi arba (pvz., konstitucinėje teisėje) normų laikymąsi paversdama veiklos galiojimo sąlyga. Pozityvią teisę suvokiame kaip *teisėtą* teisę, jei ji yra *teisiniu požiūriu pozityvuotas etosas,* t.y. jei jos pamatinės normos yra socialiai pripažintos ir galioja dorovėje. Teisės prasmės lygmeniu vertinama praktika būna *legali*

ir *nelegali.* Šito skirtumo mastelis yra ***išorinis*** *įstatymo* ***konformiškumas.***

Nevalstybinės struktūros plačiąja prasme irgi yra sukurtos pagal teisę. Todėl galime kalbėti, pvz., apie bažnytinę teisę arba apie (pvz., įstatuose fiksuotą) teisinę partijų, draugijų, sąjungų ir t.t. veiklą. Ir čia, kalbėdami apie atitinkamą socialinį darinį, susiduriame su praktikos legalumu arba nelegalumu.

(4) *Tikėjimas.* Šitą praktikos prasmės lygmenį traktuodami *krikščioniškai,* turime omenyje *praktikos santykį su Jėzuje Kristuje apreikšta Dievo meile.* Atsižvelgiant į tą prasmės lygmenį praktikos skirtumas yra *meilė (agape, caritas)* ir *nuodėmė.* Šiuo skirtumu pirmiausia apibrėžiamas moralumo prasmės lygmuo. Be jo, čia gali tapti svarbūs ir bažnytinio etoso bei teisės aspektai.

Pateiksime keletą pastabų apie keturių prasmės lygmenų santykį:

- Tik dėl to, kad žmogus priskiriamas pirmam prasmės lygmeniui, jam reikšmingi kiti trys lygmenys. Tik moralinių subjektų praktika yra doroviniu, teisiniu ir tikėjimo požiūriu reikšminga. Kadangi gyvūnai nėra moraliniai subjektai, jų elgesiui tas reikšmingumas nebūdingas.
- Veiksmai gali būti objektyviai vertinami kaip priešingi papročiams bei normoms arba kaip nelegalūs. Tačiau iš to nebūtinai turi sekti, kad jie yra nemoralūs. Teismo sprendimai visų pirma yra susiję su praktikos legalumu ir tik sąlyginai su praktikos moralumu.

Prasmės lygmuo	Alternatyva	Mastelis
MORALUMAS	geras - blogas	asmeninė sąžinė
DOROVINGUMAS	dorovingas - nedorovingas	etoso normos
TEISĖ	legalus - nelegalus	teisės įstatymai
TIKĖJIMAS	meilė - nuodėmė	tikinti sąžinė

14 pieš.: Praktikos prasmių lygmenys

- 5.1 skyrelyje parodėme, kad perėjimą iš pirmo prasmės lygmens į antrąjį neišvengiamai galima pateikti kaip dezideratą. Perėjimas iš antro lygmens į trečią būtinai vyksta visuomenės ir valstybės kontekste. Apie ketvirto lygmens buvimo vietą kalbėsime vėliau.
- Bausmės baimė kaip veikimo ar neveikumo motyvas pirmo prasmės lygmens požiūriu yra heteronomiškas, todėl moraliniu požiūriu bevertis (3.2.4), o antro ir trečio lygmens požiūriu - visiškai pateisinamas. Teisė funkcionuoja remdamasi formaliomis įstatymų sankcijomis, o etosui galioja daugybė neformalių sankcijų, kuriomis visuomenė (dažnai labai efektyviai) reaguoja į jos papročių pažeidimus.

Kasdieniame išankstiniame supratime šitų prasmės lygmenų skirtumų dažnai nė nesuvokiame. Neretai tie požiūriai visiškai susilieja. Tada painiojami, pavyzdžiui, moralinis gėris ir konkretaus etoso dorovingumas, pastarasis painiojamas su konkrečios teisėtvarkos legalumu, o apie nuodėmę kalbama, nepaisant ketvirto prasmės lygmens. Skirdami moralumą ir dorovę, laikėmės HEGELIO nustatytų terminų reikšmių.

5.3 Normų pagrindimas

Įvairiose socialinėse struktūrose dėl vienokių ar kitokių priežasčių gali iškilti *normų problemų*:

(1) Ligi tol galiojusios normos kaip priimta etoso forma, konkrečioje visuomenėje (pvz., dėl vadinamosios vertybių kaitos) gali tapti visuomenei nebepriimtinos. Antai prisiminkime, kaip imta nepritarti tradicinio lytinio gyvenimo etosui, net ir pačioje krikščionių Bažnyčioje.

(2) Gali susidaryti nauji praktikos laukai arba jau esantys įgauti naują socialinę reikšmę. Tada juos būtina atitinkamai sunorminti. Pavyzdžiui, dabar susiduriame su palyginti neseniai iškilusiais ekologinės etikos, genų inžinerijos etikos bei trečiojo pasaulio klausimais.

(3) Dalinės etoso formos gali imti konfliktuoti tarpusavyje arba su talpesnėmis norminėmis nuostatomis. Antai firmos vidinis etosas gali susikirsti su profsąjungos vidiniu etosu, į nacionalinius interesus orientuotas politinis etosas - su tarptautinio etoso reikalavimais.

Tokiais atvejais gali susidaryti šitokia situacija: socialiniu požiūriu reikšmingos praktikos sritys pasirodys esančios nepakankamai sunormintos. Galiojimas tampa problemiškas. Nuomonių skirtumai dėl normų trikdo socialinę veiklą, nes tarpusavyje santykiaudamos minėtos sritys nebegali realizuoti to, ko iš jų tikimasi. Tokiose situacijose iškyla normų problemos ir parodo klausimą: *kaip pažeistoje socialinėje struktūroje išsiskiriančių galiojimo reikalavimų situaciją galėtume pakeisti socialiniu požiūriu pripa-*

žintu normatyvumu? Kaip atkurti protingą, žmogui įmanomą gyventi etosą? "Kaip kompleksiškos visuomenės gali sukurti protingą identitetą?" (HABERMAS).

Iš esmės čia egzistuoja dvi galimybės, kurias, beje, galima įvairiai derinti: *autoritetas arba diskursas.* Arba egzistuoja normas nustatantys autoritetai, pajėgiantys išspręsti normų problemas, arba normų problemos išsprendžiamos diskursų metu, kai normos įsigalioja žmones įtikinant ir tada toms normoms pritariant.

Normų problemos gali likti ir neišspręstos. Juo didesnę reikšmę konkrečios normų problemos turi humaniškam visuomenės gyvenimui, tuo nemalonesnį ir žalingesnį poveikį turi tokia normų stoka (5.1.2). Moralumo prasmės lygmeniui nuomonių skirtumas dėl normų reiškia, kad, negalėdama orientuotis į socialiniu požiūriu pritariamo etoso normas, sąžinė yra priversta pasikliauti vien pačia savimi. Tada jai nebelieka nieko kito, tik "kryptis, rodanti į vidų, į save pačią, tik pačiai savaime žinoti ir spręsti, kas yra teisingai ir gerai" (HEGEL, § 138), arba rinktis vieną kurią iš viešai diskutuojamų alternatyvų. Panašiame į šį kontekste KANTAS kalba apie "etikos gamtinę būklę" (REL B 131).

5.3.1 Normų pagrindimas autoritetu

Terminą "autoritetas" vartosime plačia prasme; nagrinėsime *asmenų, tekstų, tradicijų,* valstybinės *teisės* ir *mokslo* autoritetą. Kokiu mastu tokio pobūdžio autoritetai gali išspręsti normų problemas? Kiek jiems būdinga normas nustatanti kompetencija?

5.3.1.1 Asmenys

Socialinėms struktūroms asmenys gali būti autoritetai normų srityje *dviem būdais:* jų normas nustatanti kompetencija yra arba *neformalaus,* arba *formalaus* pobūdžio.

(1) Kalbėdami apie *neformalų autoritetą,* turime reikalą su tokiu dalyku: dėl ypatingų *asmeninių savybių* kai kurie asmenys būna taip gerbiami, kad atitinkamoje bendrijoje jiems neformaliai pripažįstama daugiau arba mažiau plati normas nustatanti kompetencija.

Pirmiausia prieš akis čia išnirs įžymios, šventos arba charizmiškos asmenybės. Ta prasme dar ARISTOTELIS, kalbėdamas apie dorovingumą, sakė, jog paprastai linkstama laikyti vertinga ir malonu tai, "kas dorovingam žmogui malonu" (NE X, 1176 a 16). Taigi kalbama apie pavyzdingą, savo moraliniu autentiškumu įtikinantį pavyzdį. Beje, normas nustatančią įtaką asmenys, kaip antai įtakingi žurnalistai, miklūs demagogai ir populiarūs aktoriai, gali įgyti ir visai dėl kitų savybių.

(2) Kalbant apie *formalų autoritetą* normas nustatanti kompetencija yra institucionalizuota; jai būdingas *tarnybinis pobūdis*. Čia PLATONO *filosofai karaliai* yra klasikinė paradigma: kadangi jie, kaip filosofai, žino, kas yra malonumas ir gėris savaime, jiems atiduodamos pareigos valdyti bei valstybėje ir visuomenėje nustatyti, kas yra malonu ir gera. Tiesa, PLATONAS mėgina tuos tarnybinius įgaliojimus susieti su konkrečiomis asmeninėmis savybėmis.

Ta paradigma reiškėsi labai įvairiai. Prisiminkime kad ir katalikų Bažnyčios Magisteriumą, kurio aukščiausia išraiška yra popiežiaus primatas. Magisteriumas tradiciškai pretenduoja turėti visišką kompetenciją ir dorovės mokslo srityje. Čia mokymo požiūriu svarbių asmenų normas nustatanti kompetencija teologiškai pagrindžiama remiantis Sv. Raštu, Kristumi, taigi galiausiai - Dievu. Dar neseniai SSRS komunistų partijos centro komitetas pretendavo būti galutinio ir aukščiausio žinojimo instancija, šitą pretenziją įteisindamas tuo, jog partija kaip proletariato protas ir sąžinė istorinio materializmo prasme esanti avangardas.

5.3.1.2 Tekstai

Čia visų pirma kalbama apie autoritetą tų *Šventųjų Raštų*, kuriuos vienos ar kitos religijos pripažįsta kaip *Dievo Žodį*, todėl jie dėl savo dieviškojo autoriteto gali nustatyti normas. Tai Biblija, Koranas bei Vedos. Šventųjų Raštų normas nustatantis autoritetas istorijos tėkmėje nuolatos susidurdavo su *aiškinimo, egzegezės* problemomis. Viena vertus, patys tekstai neretai neperteikia aiškaus, vieningo ir diferencijuoto etoso. Kita vertus, egzegezė neišvengiamai sukuria *hermeneutinę* problemą: teksto interpretaciją salygoja aiškintojo išankstinis supratimas, savo ruožtu vėlei priklausantis nuo aiškintojo gyvenamojo pasaulio kultūrinio konteksto. Kartkartėmis tradicinėms interpretavimo formoms ima priešintis Švietimo sąjūdžiai, sykiu atnešdami ir naujas aiškinimo priemones bei metodus (pvz., istorinis-kritinis metodas). Todėl Šventųjų Raštų interpretavimui būdingos *dvi tendencijos:*

- Viena - tai didėjanti skirtingų aiškinimų įvairovė; visa tai gali reikšti didėjantį mokyklų, grupuočių arba sektų skaičių.
- Kita - tai susikūrimas instancijų, (asmenų, komisijų), kurios būna pripažįstamos kaip autentiški interpretuotojai, taigi tai būtų 5.3.1.1 skyrelio antrasis variantas.

Nepaisant šitų problemų, neabejotina, kad didiesiems žmonijos Šventiesiems Raštams istorijoje teko nepaprasta dorovę formuojanti reikšmė. Antai Biblijos įtaka Europos etoso raidai buvo ir tebėra milžiniška.

5.3.1.3 Tradicijos

Normuojantis tradicinių etoso formų bei galiojimų autoritetas kinta priklausomai nuo atitinkamos visuomenės išsivystymo lygio. Ypač statiškose, homogeniškose visuomenėse yra ryški tendencija gerbti *tradicijas, įpročius bei papročius* ir jų laikytis, nes jos yra senos ir paveldėtos iš kartos į kartą. Tada priežodis "taip jau buvo nuo amžių amžinųjų" įgyja socialiniu požiūriu priimtiną normatyvinę reikšmę. Visuomenėse, laikomose moderniomis, senos ir garbingos kilmės aspektas nebetenka normas nustatančio reikšmingumo. Beje, nereikėtų nuvertinti reikšmės tų normų ir galiojimų, kurie ir mūsų moderniame gyvenamame pasaulyje tebeperimami dėl daugiau ar mažiau neproblematizuotų tradicijų.

Nepaisant modernaus skeptiško nusistatymo tradicijų atžvilgiu, - o pastarosios tampa teisėtos tik remdamosi savo amžiumi, - daug dalykų palankūs tam samprotavimui, kurį RENĖ DESCARTES (1596-1650) paskyrė "laikinajai moralei". Pagal traktatą *Cogito ergo sum* (plg. FĮ 4.2.3.2), Descartes ketino sukurti naują, visiškai racionaliai sukurtą dedukcinę etiką. Tada jam iškilo klausimas, pagal kokią moralę jam derėtų gyventi, kol planuojamas etikos statinys dar tebėra nesuręstas. Pagaliau pagrindu jis pasirinko "laikiną moralę", būtent laikinai galiojančią moralę, kurios pirmasis principas buvo

> **paklusti savo šalies įstatymams bei papročiams, nuolat laikantis religijos reikalavimų, kurių su Dievo malone nuo vaikystės buvau mokomas, ir visuose reikaluose vadovautis pačių santūriausių, kraštutinumo vengiančių žmonių nuomone. Šitaip elgėsi patys supratingiausieji, su kuriais man teko gyventi. (*Samprotavimas apie metodą* 3).**

Teigdamas šitą laikinos moralės principą DESCARTES derina tradicijos aspektus ir pirmąjį 5.3.1.1 skyrelio variantą. Jis pasirenka tradiciškai patikimus dalykus bei supratingųjų patyrimą, nes juose įžvelgia daugiau proto negu savo paties nuodugniai neapsvarstytoje, iš piršto išlaužtoje nuomonėje.

5.3.1.4 Teisė

Viena vertus, teisingą teisę apibūdinome kaip teisiniu požiūriu pozityvų etosą (5.2), nes jos pagrindinės normos yra įteisintos socialiniame etose ir jo pripažįstamos. Kita vertus, pozityvi teisė daro grįžtamąją įtaką etosui bei jo normoms, nes teisiniai potvarkiai etoso sferas gali ir *stabilizuoti,* ir *destabilizuoti*; destabilizuojama tada, kai teisė (pvz., vykstant baudžiamosios teisės "nukriminalinimui") vengia įstatymiškai sunorminti tam tikras etoso sferas. Etoso teisę formuojantis reikšmingumas priešinamas *teisės etosą formuojančiam reikšmingumui.* ARISTOTELIS ir HEGELIS ypač pabrėžė etoso sferoje normas nustatančios teisės reikšmę.

ARISTOTELIS argumentuoja taip: *politėja,* t.y. Atėnų polio *tvarka,* yra tobuliausia tvarka apskritai, nes jos principai yra laisvė, lygybė ir piliečių savarankiškumas. Todėl politėjoje žmogaus suvisuomeninimas labai sureikšminamas, ji yra galutinis žmogaus tikslas, teikiantis palaimą "geru gyvenimu ir gera veikla". Dėl to į polio įstatymus linkstanti teisingumo dorybė, *įstatymų teisingumas,* yra *pilnutinė dorybė.* Taigi socialinis etosas privalo orientuotis į (kaip politėjoje *veikiančius)* polio įstatymus ir gyventi pagal tų įstatymų dvasią.

[Įstatymų] teisingumas yra tobula dorybė. [...] Todėl teisingumas yra laikomas didžiausia iš visų dorybių - "nei rytinė, nei vakarinė žvaigždė nėra tokia nuostabiai puiki." [...] Tai - itin tobula dorybė, nes ji yra betarpiškas tobulos dorybės pasireiškimas; ji yra tobula dėl to, kad tas, kuris ją turi, gali ją panaudoti ne tik sau pačiam, *bet ir kito atžvilgiu.* [...] Šia prasme teisingumas yra ne dorybės dalis, o visa dorybė. Ir jo priešybė neteisingumas - ne nedorybės dalis, o visa nedorybė. (NE V 1129 b 27 - 1130 a 10)

Reikia pastebėti, kad ARISTOTELIO teisei suteiktą autoritetą galima pripažinti tik su *prigimtinės teisės* sąlyga, jog valstybė iš tikrųjų yra sureikšminta. Jei taip nėra, įstatymų teisingumas tik sąlyginai yra dorybė. Jei pamėgintume ARISTOTELIO samprotavimus pritaikyti mūsų laikams, veikiausiai galėtume taip pasakyti: Vokietijos Federacinės Respublikos Pagrindiniame Įstatyme naujausiųjų laikų laisvės istorija, jos krikščioniškosios, liberaliosios ir socialistinės šaknys konstituciškai yra sureikšmintos taip, kad Pagrindinis Įstatymas vertintinas kaip optimali tvarka. Dėl to *Pagrindinio Įstatymo etosas* turi būti vertinamas kaip doroviniu požiūriu piliečius norminantis etosas.

Tą ARISTOTELIO motyvą HEGELIS (plg. FĮ 5.5.4.2) pabrėžia *istorijos filosofijos požiūriu,* ir iškelia Dievo Apvaizdos idėją: *istorija vyksta protingai.* Todėl ji sukuria protingus dalykus. Protas istorijoje, taip sakant, sustingsta virsdamas istorijoje atsirandančiomis struktūromis ir institucijomis, kaip antai šeima, piliečių visuomene bei valstybe. Šeimos bei visuomenės paskirtį saugo *valstybės* teisinė tvarka. Todėl valstybinės teisės reikalavimas sykiu yra ir dorovinis proto reikalavimas, pagrindžiantis etosą ir įpareigojantis sąžinę. Beje, HEGELIS taip pat nagrinėja savo sampratos neatitinkančią "blogos valstybės" problemą.

"Tai, kas yra protinga, yra tikra; o tai, kas yra tikra, yra protinga." (RF, Pratarmė) Valstybė yra "dorovinės idėjos tikrovė" (§ 257), "konkrečios laisvės tikrovė" (§ 260), todėl "tai, kas savaime ir sau yra protinga" (§ 258). "*Dorovingumas* yra subjektyvus įsitikinimas, tačiau savaime esančios teisės įsitikinimas." (§ 141) "Imanentiškas ir nuoseklus pareigų mokslas [...] negali būti kas nors kita, tik plėtotė *santykių,* kurie dėl laisvės idėjos neišvengiamai, todėl *tikrai* visa savo apimtimi, egzistuoja valstybėje." (§ 148). "Tai, kas visuotinai galioja, yra ir visuotinai pripažinta;

tai, kas *turi* būti, iš tikrųjų yra, o tai, kas *turi* būti *nebūdamas*, nėra tikra." (Fenom. 189 ir t.)

5.3.1.5 Mokslas

Kokiu mastu mokslui (kurį čia visų pirma suvokiame kaip specialųjį mokslą) bei mokslo ekspertams tenka normas nustatantis arba etosą formuojantis vaidmuo? Remdamiesi TOMU AKVINIEČIU (4.1.1) parodėme, kad žinojimas sąžinėje be dorovinio apriori *(synderesis)* visuomet aprėpia ir pasaulėžiūros nuostatą *(sapientia)* bei dalykų žinojimą *(scientia)*. Panaši situacija susiklosto kalbant apie normų nustatymą. Jei doroviniu požiūriu būtina sunorminti tam tikrus praktikos laukus, tai tam pirmiausia reikia pakankamo *informacijos* apie faktus *lygio,* apie tuos faktus, kurie yra reikšmingi vienam ar kitam praktikos laukui. Dabar tą informaciją turi pateikti empiriniai mokslai. Pavyzdžiui, ekologinė etika suponuoja daugiasluoksnes įvairių disciplinų žinias. Ta prasme empiriniams mokslams neabejotinai tenka neišvengiamas vaidmuo nustatant normas. Tačiau reikia pastebėti du dalykus:

- Empiriniai mokslai *niekada nėra sudaryti vien iš faktų,* jiems visada yra būdingas konkretus *teorinis-metodinis planas* (pvz., modelis, sisteminimo principas), kuriuo remiantis iš faktų ir sukuriamas mokslas. To teorinio-metodinio įsikišimo, pagal kurį faktinė medžiaga yra atrenkama, interpretuojama bei susisteminama, kaip tokio neįmanoma empiriniu būdu pagrįsti, tai yra neempirinis *teorijos gaubtas, paradigma* (TH. S. KUHN, plg. FĮ 4.6.6), dažnai sąlygojama konkrečios epochos *pasaulėžiūros nuostata.*

Todėl empirinių mokslų sąsaja su tikrove visada yra tik *metodinė abstrakcija.* Antai tikslingai ir racionaliai kuriamas *homo oeconomicus,* kuriuo paremta nacionalinė ekonomika plečia savo modelį, yra ne tikras žmogus, o (teorijai plėtoti reikalinga) abstrakti teorinė konstrukcija. Kai vykstant normų grindimo procesui, specialieji mokslai pateikia būtinas faktines žinias ir už tai reikalauja savo autoriteto pripažinimo, visada turėtume žinoti, kokia yra jų metodinių abstrakcijų, teorijų gaubto specifika ir statusas, kokios pastarosiose glūdi pasaulėžiūrinės paradigminės implikacijos. Juk socialinė praktika turėtų būti normuojama taip, kad atitiktų pačią tikrovę, o ne tik mokslinius tikrovės modelius.

- Moksliniai ekspertai yra ne tik kompetentingi savo dalyko atstovai, bet sykiu ir žmonės, turintys (savo dalyko teorijos gaubtus viršijančias) *įvairiapusiškas* filosofines arba *religines pasaulėžiūros nuostatas.* Gana įprasta autoritetą, kuriuo savo dalyko srityje pasiremia ekspertas,

nukelti ir į pasaulėžiūros klausimų sritį, nors pastarieji kaip tokie ir nebūtų eksperto dalyko srities klausimai.

Pavyzdžiui, transcendentalinės laisvės (3.3) problema nėra empirinės psichologijos arba sociologijos tema, nes transcendentalinei laisvei nebūdingi empiriniai dalykai. Vis dėlto empirinės psichologijos atstovai dažnai reiškia savo nuomonę apie šitą problemą. Tendencija perkelti mokslinį autoritetą arba kompetenciją iš tos srities, kur jie yra teisėti, į kitą, tokią, kur jie nėra įgalioti reikšti savo nuomonę, vykstant normų nustatymo procesui atneša pragaištingas pasekmes, nes taip dažnai užgožiamos tikrosios problemos.

Vidiniai mokslo skirtumai bei skirtingos pasaulėžiūrinės pozicijos yra ta priežastis, dėl ko "mokslas" tada, kai turime reikalą su normų problema, retai įstengia prabilti vienu balsu. Todėl ekspertai (pvz., etikos komisijose) dažnai teikia prieštaringus norminimo siūlymus. Žinia, specialiųjų mokslų kompetencija praktikos laukų norminimui yra būtina, tačiau kaip tokia nepakankama.

O koks vaidmuo šiame kontekste tenka tiems mokslams, kurie nėra empiriniai specialieji mokslai, bet kuriems - tai visų pirma *filosofija* ir *teologija* - reikalinga kompetencija *pasaulėžiūros nuostatos* klausimais? Mūsų kultūros padėtį galėtume apibūdinti taip: įvairių filosofinių pozicijų skirtumai yra tokie dideli, o visuomenės pritarimas teologinėms pozicijoms toks mažas, kad šitoje srityje vargiai gali rastis socialiniu požiūriu veiksmingas normas nustatantis autoritetas. Vis dėlto filosofams ir teologams tenka didelė reikšmė: jie gali ir privalo *skirti pasaulėžiūros klausimus,* glūdinčius visose normų problemose. Situos klausimus jie privalo padėti išaiškinti, atskleisti jų pagrindimo problemas ir parodyti sprendimo alternatyvas. Taigi jie gali funkcionuoti ne kaip normas nustatantys autoritetai, o veikiau *į normų etikos diskursą pažvelgti proto akimis ir atskleisti problemos sampratą.*

5.3.1.6 Apžvalga

Visiems aptartiems normas nustatančių autoritetų variantams įvairiuose socialiniuose kontekstuose tenka daugiau ar mažiau svarbus vaidmuo. Tačiau neginčytinas yra vienas dalykas: tokių autoritetų reikšmė - vertinant sociologiniu požiūriu - visiškai priklauso nuo *visuomenės pritarimo* jiems. Ir normos, ir autoritetai gyvuoja tik dėl to, kad jiems pritaria visuomenė (5.1). Doroviniu požiūriu jie gali norminti tiek, kiek pripažįstama jų normas nustatanti kompetencija. Kad ir kuo jie besistengtų tą kompetenciją pateisinti (Dievu, Šventuoju Raštu, garbingomis tradicijomis, teisėtvarka,

moksline kvalifikacija ir t.t.), iš esmės jie yra priklausomi nuo tos aplinkybės. Šiuo atžvilgiu yra svarbus šis *istorijos filosofijos* požiūris: Naujųjų laikų *posūkis subjekto link* ir įsitvirtinusi *mąstymo autonomija* leido įsigalėti tendencijai, kad normos būtų perimamos (*internalisieren*) kaip sąžinės įsitikinimai tik tada, *jei yra suprantamos ir pripažįstamos objektyvios jų galiojimo priežastys.* HEGELIO teigimu, "žmogus" norėtų, kad "tai, kas galioja, būtų jo valia, jo pripažinti dalykai" (§ 138). Žmogus yra linkęs normas pripažinti tik tada, kai įsitikina jų protingumu. Todėl minėtųjų autoritetų dorovę formuojanti arba normas nustatanti galia dažnai nepranoksta normas nustatančių argumentų įtaigumo. Nors ir egzistuoja tokia tendencija, vis dėlto tam tikruose socialiniuose kontekstuose autoritetai tebevaidina svarbų vaidmenį.

Katalikiškos moralinės teologijos srityje vadinamoji *autonominė moralė,* remdamasi A. AUERIU, krikščionišką moralę mėgina įkurdinti ant europinio Naujųjų laikų pamato. Daugelio moralinės teologijos teologų pagrindinį pritarimą šiai pozicijai būtų galima nusakyti taip: *Sventasis Raštas* įgalina mus išgirsti moralinius dalykus, nes jis nurodo *bendras praktikos tikslų kryptis,* ir krikščioniui yra savaime suprantama, kad jos moraliniu požiūriu jį įpareigoja - antai mylėti savo artimą, rūpintis vargšais, tausoti kūriniją, siekti kuo didesnio teisingumo, rūpintis taika. Tačiau *iš tikrųjų rasti konkrečias normas* neįmanoma nei remiantis Šventuoju Raštu (egzegezė), nei kokio nors kito autoriteto nustatytomis normomis (pvz., magisteriumas). Veikiau ieškodamas tų normų žmogaus protas yra *autonomiškas; racionaliai argumentuodamas,* tarpusavio susitarimą dėl normų jis turi pasiekti diskurse. Iš esmės šitas požiūris nėra naujas. Ir TOMAS mokė, kad apreikšto įstatymo *(lex divina)* moraliniai įpareigojimai turinio požiūriu pasaulio etoso erdvėje nesiekia toliau negu (racionaliais argumentais išskleidžiamas) *lex naturalis* (plg. 4.2).

5.3.2 Normų pagrindimas diskursu

Jei, norint pagrįsti normas autoritetu, jis pasirodo esąs per menkas, arba jei šitas būdas apskritai yra neįmanomas, tada normas pagrįsti galima tik diskursu. Mūsų dienomis įvairios socialinės struktūros pritarimą normoms pasiekia dažniausiai tik imdamosi diskurso, kai mėginama *įtikinti argumentais ir gauti pritarimą.* Reikia pasakyti, kad diskurso procesai įvairiuose socialiniuse dariniuose yra labai nevienodai struktūruoti ir privalo tenkinti pačius įvairiausius reikalavimus. Normas nustatantys diskursai - tai ir mažų bendrijų apskritas stalas, ir solidūs komisijų diskursai (pvz., etikos komisijos), ir visos visuomenės diskurso procesai. Didelių socialinių struktūrų diskursų sėkmė nemenka dalimi priklauso nuo *visuomenę formuojančio informacijos priemonių vaidmens.* Pastarųjų pareiga yra su-

pažindinti visuomenę su diskusijai pateikiamais argumentais ir juos išaiškinti bei dalykiškai informuoti apie diskurso proceso plėtotę. Vykstant stambiems diskursams, didelis uždavinys tenka *moksliniams ekspertams;* beje, jie tame diskurse dalyvauja ne kaip episteminiai autoritetai, o privalo - padedami informacijos priemonių - diskursyviai ir įtikinamai pateikti savo kaip specialistų kompetenciją ir formuoti diskurso lygį.

Galimybė diskursais pasiekti pritarimą normoms ir formuoti etosą dažnai vertinama labai skeptiškai. Vis dėlto nevertėtų išleisti iš akių štai ko: jei išspręstos tam tikros normų problemos padeda įtvirtinti humaniškumą įvairiose žmonių bendrijose ir jei tas problemas autoritetais išspręsti įmanoma tik iš dalies, tada nėra kito pasirinkimo, kaip vien diskursu išspręsti iškilusią normų problemą. Nereikėtų sumenkinti tokio sprendimo reikšmės. Diskursai, dalyvaujant visai visuomenei, turi nepaprastai didelę reikšmę etoso ir jo normų raidai. Tik prisiminkime, kaip viešąją nuomonę, taigi ir etosą pakeitė, pavyzdžiui, diskusijos apie taiką, aplinką arba feminizmą.

Tokių diskusijų sėkmė daugiausia priklauso nuo to, ar jose įsivyrauja *dalykiškumo bei racionalaus argumentavimo atmosfera.* Bet kuriam lygmeniui esant gresia pavojus, kad pratrūkusios *emocijos* diskusiją pavers bergždžiais ginčais. Kiekviename diskurse slypi tokia rizika. Kitame skyrelyje aptarsime, kokiomis *argumentavimo formomis* disponuojame, kad pagrįstume normas. Iš esmės galima sakyti, jog racionalumas, kuriuo paremta turėtų vykti diskusiją, iš principo yra panašus į praktinio proto racionalumą individualioje sąžinėje. Argumentavimas diskurse iškelia į paviršių sąžinės apmąstymus. Nors egzistuoja nepaprastai daug etikos teorijų, mums pakaks susipažinti su trimis argumentavimo formomis. Dabar jos yra pačios svarbiausios. Jų taikymo problemas jau aptarėme 2, 3 bei 4 skyriuose.

Argumentavimo formos	Kriterijai
UTILITARIZMAS	Naudos sumų maksimizavimas Vidutinė nauda suinteresuotiesiems
TEISINGUMO IR DISKURSO TEORIJOS	Skirtingų interesų sureguliavimas, kai gebama susitarti
KLASIKINĖ PRIGIMTINĖ TEISĖ	Natūralus humaniškumo skirtingumas

15 pieš.: Normų pagrindimo argumentavimo formos

5.3.2.1 Utilitaristinė argumentavimo forma

Šitą argumentavimo formą apibūdinome 2.5 skyrelyje, sykiu kritiškai nurodydami jos ribas. Jos *pranašumas* yra tas, kad jai, kaip empiristinei argumentavimo formai, pakanka silpnų prielaidų, tačiau joms gali būti plačiai pritarta. Ji interpretuoja *gėrį hedonistiniu požiūriu,* o *teisingumą - naudos socialinio skaičiavimo* prasme, kai gėris (kaip socialinė naudos suma arba vidutinė nauda) turi būti gausinamas. Turime taip veikti arba taip tvarkyti savo veiklą, kad mūsų veiksmų arba veiksmų taisyklių pasekmės būtų optimalios visų suinteresuotųjų gerovės atžvilgiu. Todėl utilitaristinei etikai būdingas *socialinės pragmatikos* arba mokslinio *socialinio eudemonizmo* pobūdis.

Kaip žinia, taip pat minėjome didelius šios argumentavimo formos *trūkumus,* aiškiai parodančius, kad ji yra priimtina tik iš dalies:

- Dėl savo empiristinio aspekto utilitarizmas nedisponuoja *teisingumo principu,* t.y. socialiniu naudos skaičiavimu negalima iki galo išspręsti teisingo padalijimo problemos.

Remiantis empiristiniu pamatu, neįmanoma tarti, kad asmeninis žmogaus savitiksliškumas yra absoliutus tikslas (3.2.2), ir tą savitiksliškumą (pvz., KANTO vartojama prasme) paversti universaliu moralės ir teisingumo principu, kaip tai yra padaryta savitikslio formulėje, orientuojantis į tikslų viešpatijos idėją (3.2.3). Todėl utilitaristinis naudos skaičiavimas nedraudžia, kad vieno žmogaus kančia atsvertų kito žmogaus didesnį džiaugsmo kiekį, kad naudos sumos optimizavimas derėtų su atskiro dalyko marginalizavimu; kad, vadovaujantis ta socialine pragmatika, geras tikslas (t.y. naudos sumos arba vidutinės naudos optimizavimas) pateisintų ir tokias priemones, kurios yra nesuderinamos su asmeniniu savitiksliškumu ir žmogaus orumu.

- Jei naudos skaičiavimas suprantamas *kiekybiškai,* tai įvairių hedonistinių prioritetų, interesų bei pasirinkimų *kvantifikavimo,* arba *bendramatiškumo,* problema dažnai sukelia neišsprendžiamų sunkumų. Toks prioritetų *kvalifikavimas,* kurį bandė įgyvendinti dar MILLAS (2.5.1), esant grynoms empiristinėms prielaidoms, yra nepriimtinas.

Utilitarizmas daug kartų yra mėginęs atsižvelgti į utilitarizmo kritiką ir modifikuoti klasikinę poziciją (2.5.2). Antai, vadovaujantis ribinės naudos mokslu, bandyta priartėti prie teisingumo aspekto, o vadovaujantis taisyklių utilitarizmu, aprėpi i universalizavimo aspektą, idant taip būtų galima išvengti keblių tikslo-priemonių pasekmių. Kartais (tai daro, pvz., P. SINGERIS) į utilitaristinę poziciją įtraukiami lygybės it teisingumo principai. Tačiau nuolatos iškyla klausimas, ar pagal empiristines prielaidas įmanoma priartėti prie antros, teisingumo teorijų argumentavimo formos, ir ar tas artėjimas neperžengia tas prielaidas.

Nepaisant šių trūkumų, utilitarizmui tenka svarbus vaidmuo mėginant diskursu pagrįsti normas. Daugelyje praktiškų diskursų stengiamasi išspręsti tokius dalykus, kuriuos bent jau iš dalies galima nagrinėti taip, kad jie tiesiogiai ir aiškiai neiškeltų klausimo apie teisingumą. Antai egzistuoja įvairūs ekologinės etikos, technologijos ir ekonomikos etikos klausimai, kuriems nagrinėti pakanka utilitaristinio naudos skaičiavimo, nes, juos sprendžiant, tiesiogiai nesusiduriama su teisingo paskirstymo problema arba su painiomis tikslo ir priemonių sąsajomis. Tai reiškia: diskurse dažnai pakanka susitarti, koks veikimo būdas visiems to veikimo paliestiems žmonėms atneštų didžiausią naudos sumą arba didžiausią vidutinę naudą.

Antai socialinės rinkos ekonomikos modelis numato tam tikrą politikos ir ekonomikos darbo pasidalijimą. Politika, kaip ekonomikos politika ir ekonomikos socialinė politika, nustato socialinės erdvės tvarką ir mėgina išspręsti socialiniu požiūriu teisingo paskirstymo klausimus, o ekonomika, kaip rinkos ekonomika, išlaisvinama toje socialiniu požiūriu sukurtoje erdvėje. Taip nuo ekonomikos pečių politika nukelia daug paskirstymo teisingumo problemų. Būdama laisva, ekonomika daugelį būtinų sunorminti dalykų, gali nagrinėti taip, kad čia užtektų ir utilitaristinės argumentavimo formos. Pavyzdžiui, ekonomikos arba socialinio produkto augimas liudija tipišką utilitaristinį siekį, nustelbiantį paskirstymo klausimus. Jei ekonomika gali vadovautis tuo, kad socialinio paskirstymo klausimus sprendžia politika, tai ji vien utilitaristiniu požiūriu gali svarstyti, kokių augimą skatinančių priemonių reikėtų imtis, bent jau iki to laiko, kol, pavyzdžiui, ekologija pateiks kokį nors kitą skaičiavimą.

5.3.2.2 Teisingumo teorijomis paremta argumentavimo forma

Šiuo terminu vadiname daugelį skirtingai pabrėžiamų pozicijų, sutampančių tokiu požiūriu: jos pripažįsta (eksplicitiškai arba implicitiškai) *deontologinį moralės principą* (2.5.1), veikiantį kaip *universalizavimo ir teisingumo principas.* Jis išreiškia (kokia nors forma) *visų asmenų vienodą laisvę ir nedisponuojamumą.* Esant tokioms prielaidoms, normų problemos įgauna šias *pagrindines struktūras:*

- Jos atsiranda, kai kyla *interesų arba padalijimo konfliktai.* Todėl ieškomoms normoms būdingos *teisingo konflikto išsprendimo* arba *laisvės koordinavimo taisyklės.*
- Dėl to, kad moraliniame principe yra implikuotas universalizavimo bei teisingumo principas, normos iš esmės turi būti tokios, kad jomis *būtų galima pasiekti susitarimą,* t.y. tokios, *kad joms iš esmės galėtų pritarti kiekvienas jų liečiamas asmuo.* Tas principinis galėjimas susitarti yra būtina ir pakankama normų galiojimo sąlyga. Ji reiškia, kad visi, kuriuos

toji norma liečia, ją laiko *teisinga,* nes ji atsižvelgia į kiekvieno interesus. Taigi normos galioja tik tada, kai yra teisingos, t.y. *distributyviai naudingos* visiems.

Doroviniu požiūriu teisingus dalykus utilitarizmas apibrėžia kaip naudos sumos arba vidutinės naudos optimizavimą esant socialiniam skaičiavimui, tačiau jis nesprendžia teisingo paskirstymo problemos; teisingumo teorijomis paremta argumentavimo forma pateikia teisingumo principą, kurio atspirties taškas yra žmogaus asmens nedisponuojamumas (savitiksliškumas) ir kuris pagrįstomis laiko tik normas, distributyviai naudingas kiekvienam jų liečiamam asmeniui, todėl iš esmės jomis galima pasiekti susitarimą.

Tai tipiška *Naujaisiais laikais* pasireiškianti argumentavimo forma. Remiantis *laisvo subjekto* idėja ja labiausiai siekiama apibrėžti dorovingumo idėją. Dorovės (taip pat ir teisės) normos yra teisingos koordinavimo taisyklės subjektyvių laisvių arba "sąlygų, kuriomis vieno asmens savivalė gali būti suderinta su kito asmens savivale pagal bendrą laisvės dėsnį" (KANT, DMT B 33). Tą argumentavimo formą pagrindė modernios *sutarties teorijos* (TH. HOBBES, J. LOCKE, J. J. ROUSSEAU). Stipriausią istorinę išraišką ji įgavo KANTO *Tikslų viešpatijos* teorijoje (3.2.3). KANTAS asmenį traktuoja kaip tikslą savaime, taigi kaip absoliutų bet kokio moralumo tikslą. Asmens *autonomija a priori* sąlygoja jo vietą visuomenėje kaip nedisponuojamo, *įstatymus skiriančio* nario, kurio orumas neleidžia jo traktuoti vien kaip priemonės (pvz., turint omenyj utilitaristinį naudos skaičiavimą). Todėl tikslų viešpatijoje negalioja jokia kita įstatymdavystė, tik "tikroji [...] visų asmenų kaip narių" (DMP BA 83).

Remiantis sutarčių teorijų filosofija bei KANTU, nuo 1970 m. pradėjo rastis daug reikšmingų teisingumo teorijų bei diskurso etikos srovių, kurioms visiškai tinka mūsų aptarti apibūdinimai. Tik prisiminkime J. RAWLS, R. NOZICK ir J. M. BUCHANAN Jungtinėse Amerikos Valstijose, J. HABERMAS, K. O. APEL, W. KUHLMANN, D. BÖHLER, O. SCHWEMMER ir O. HOFFE Vokietijoje. Atskirai imant, tos srovės turi daugybę skirtumų. Pavyzdžiui, nuomonės skiriasi sprendžiant klausimą, ar normų galėjimas susitarti *realiuose diskursuose* turi būti įrodytas (pvz., HABERMASAS), ar pakanka jį atskleisti "monologiškai", taigi tiksliu filosofiniu mąstymu.

Teisingumo teorijomis paremtai argumentavimo formai būdinga ženkli *proto teisės* tendencija. Ji traktuoja normas kaip protu universalizuojamas, formalias subjektyvių laisvių koordinavimo taisykles ir jas pagrindžia jų gebėjimu susitarti. Vadinamuosius *evaliuatyvinius klausimus,* t.y. klausimus, liečiančius "gero gyvenimo" vertybių ir prasmės pasirinkimą, kaip neįmanomus ši argumentavimo forma mėgina pateisinti bei išspręsti diskur-

su arba apskritai atiduoti spręsti asmeninei nuomonei bei atsitiktinai nustatytiems gyvenamojo pasaulio norminimams, arba juos traktuoti kaip nesvarbius. Čia išryškėja (tipiškas modernistinis) *konstruktyvistinis* bruožas: klausimas apie dorovės normatyvumą keliamas tik protingai sukuriamų, susitarti palankių koordinavimo taisyklių erdvėje, o *natūraliai nevienodų* ir todėl doroviniu požiūriu įpareigojančių žmogiškosios būties vertybių bei prasmės perspektyvų problema nustumiama į antrą planą.

Ta prasme HABERMASAS skiria "*moralinius klausimus,* kuriuos, vertinant gebėjimo apibendrinti interesus arba *teisingumą* požiūriu, iš esmės galima spręsti racionaliai" ir "*evaliuatyvinius klausimus*", kurie būdingi "nepalankiai moralizuoti" sričiai, "aprėpiančiai ypatingas, į individualias arba kolektyvines gyvensenas integruotas vertybių orientacijas". (HABERMAS, 1983, 118).

5.3.2.3 Klasikinė prigimtine teise paremta argumentavimo forma

Šitą argumentavimo formą suprantame taip, kad ji liečia ne tik teisinius etinius normų pagrindimus siaurąja prasme, bet ir visą dorovinio normų pagrindimo erdvę. Visų pirma čia remiamės TOMO *lex naturalis* mokymu (4.2). Šia argumentavimo forma siekiama ne apriboti dorovės norminimo erdvę formaliomis laisvės koordinavimo taisyklėmis, o į normas nustatantį diskursą įtraukti *natūralų žmogiškos būties ir jos prigimtinių polinkių nevienodumą.* Taigi diskursyviai tematizuojamas nevienodumo, apribojančio konstruktyvizmą, aspektas. Šita argumentavimo forma kelia reikalavimą, kad ir *materialios žmogaus orumo apibrėžtys praktiškai reikšmingo vertybių ir prasmės pasirinkimo prasme* tiktų diskursui ir jas būtų įmanoma racionaliai išspręsti. Čia išnyra *kita diskurso rūšis:* nevienodi interesai ne tik diskursyviai koordinuojami, bet ir argumentuotai gvildenami *tiesos klausimai,* liečiantys tas skirtingus antropologines aplinkybes, kurios būdingos konkrečioms etikos normų problemoms.

Tai, kad teisingumo teorijomis paremtos argumentavimo formos taikymas yra ribotas, rodo toks pavyzdys: Australijos prioritetinis utilitaristas P. SINGERIS skelbia pasaulyje smarkias diskusijas sukeliančią sampratą, jog žmogaus gemalo, naujagimių ir psichinių ligonių gyvenimas yra mažiau vertingas negu (suaugusių ir normalių) kiaulių, šunų ir šimpanzių gyvenimas (1984, 169); esą šiuo požiūriu neturime tiesioginių argumentų, įrodančių šitų žmogiškųjų būtybių teisę gyventi. Atrodo, būtų beviltiška šiuo klausimu remtis teisingumo arba diskurso etikos pozicijomis. Juk teisingumo ir diskurso etikos šalininkai vadovaujasi tuo, jog yra negincytinas dalykas, ką liečia norminimas ir kas yra vertintinas kaip svarbių interesų reiškėjas arba ką laikyti diskurso dalyviu, o jei jis pats negali atstovauti savo interesams, kas advokatiškai jam turi atstovauti. Vadinasi, jie suponuoja klasę tų žmonių, kuriuos paliečia aiškiai apibrėžta problema. Nekelia-

mas klausimas, kas žmogų padaro teisės subjektu, diskurso dalyviu arba svarbiu problemos paliestu asmeniu. Tačiau būtent šitą klausimą kelia SINGERIS. Jei etikos požiūriu norime diskutuoti su SINGERIO pozicija, turime išsiaiškinti "žmogaus" ir "asmens" sąvokas bei nurodyti, su kokiais tų sąvokų aspektais siejasi vadinamosios žmogaus teisės. Tačiau tokia diskusija neįmanoma teisingumo etikos arba diskurso etikos srityje, ji galima tik antropologijos plotmėje.

Atrodo, kad etikai yra būtinas šios argumentavimo formos kietas branduolys. Todėl klasikiniai ir prigimtinės teisės motyvai netiesiogiai ir aiškiai jų netematizuojant neišvengiamai įsilieja į kone visas etines argumentacijas. Nors, viena vertus, žmogus ir yra autonominis subjektas, kita vertus, jis yra ir baigtinė būtybė, skirtingai apibrėžiama pagal poreikių bei egzistencijos sukūrimo struktūrą. Todėl žmogaus autonomija (*ratio*) visada jau yra susijusi su tomis apibrėžtimis (*inelinationes naturales*) ir praktikos teisingumą gali parodyti tik atskleisdama tą nevienodą struktūrą ir į ją atsižvelgdama. *Humanitariniai mokslai* įvairiais būdais dabar gali padėti patikslinti tų apibrėžčių reikšmingumą ir parodyti tai, kas skirtingose srityse yra teisinga. Taip paaiškėja, kad jokia žmogaus praktikos sritis negali būti vienodai suprojektuota ir apibrėžta. Veikiau kiekvienoje srityje yra skirtingų sąlygų bei prielaidų, antropologinių aplinkybių ir konstantų, ir nuo to, kiek į jas atsižvelgsime, priklausys žmogiškoji laimė ir specifinė vienos ar kitos srities praktika.

Jei būtina apibrėžti tai, kas yra teisinga mitybos, kūno priežiūros, sveikos gyvensenos srityse arba ekologijos sferoje, tai tada yra ganėtinai aišku, kad jose nepageidautina pasiekti nevienodus susitarimus; veikiau galimybė teisingai išspręsti klausimą didžiąja dalimi priklauso nuo to, kiek tokiuose diskursuose tematizuojami tų sričių natūraliai nevienodi faktoriai ir kiek turima atitinkamos informacijos. Taip pat ir mažiau "natūraliai" apibrėžtose srityse yra reikšmingos nevienodos antropologinės aplinkybės. Antai prisiminkime įvairius antropologinius nevienodumus, kuriuos vardija augimo psichologijos specialistai, pedagogai, sociologai ir medikai, turintys reikalą su *auklėjimo* sritimi. Klasikinė prigimtinės teisės etikos argumentavimo forma siekia taip doroviniu požiūriu koordinuoti subjektų autonomiją, kad visose gyvenimo srityse būtų tematizuojamas taip pat ir šitas antropologinis nevienodumas ir kad į jį būtų atsižvelgiama. Šiuo požiūriu ji mėgina atskleisti būtinas sėkmingo žmogiškojo gyvenimo materialias sąlygas, taip keldama klausimus apie "gero gyvenimo" nevienodus vertybių ir prasmės pasirinkimus.

Reikia atkreipti dėmesį į tai, kad ta argumentavimo forma neturi būti klaidingai aiškinama *natūralistiniu būdu*. Tokių klaidingų interpretacijų būta (pvz., neoscholastinėje katalikų moralinėje teologijoje). Buvo galvojama, kad "pačią būtį" arba neistorinę nekintamą žmogaus prigimtį *(na-*

tura humana)jos prigimtinius polinkius paprasčiausiai galima vertinti kaip vien *jau nustatytą kūrimo tvarką,* kad protas teturįs atlikti objektyviai iš anksto nustatytų normų pasyviai perimančio fiksuojančio organo vaidmenį. Ta klaidinga interpretacija, - suprantama, tokia interpretacija nesiremia TOMU, - skirtingais laikais aplenkia Naujųjų laikų autonomijos sampratą, su kuria ir susiduria teisingumo teorija paremta argumentavimo forma.

Norint išvengti tų klaidingų interpretacijų, reikia paisyti šių dialektinių aplinkybių:

- Viena vertus, *žmogaus esmė* tam tikru požiūriu *jau yra duota* nedisponuojamu ir nekintamu būdu. Dėl to žmogų galime atskirti nuo gyvūno, o pasaulio istoriją - nuo gamtos istorijos; todėl etologai yra teisūs, traktuodami žmogų kaip genties istorijos sąlygotą ir apibrėžtą biologinę rūšį bei nurodydami žmogaus elgesio konstantas.
- Kita vertus, *mūsiškė žmogaus samprata* iš esmės yra *istorinė.* Tai reiškia: nors daugybė protingų atsakymų rodo, kad problema yra suvokiama, į klausimą apie žmogaus esmę niekada nebūna visiškai atsakyta, ir jis visada lieka *atviras* (H. PLESSNER). Šituo klausimu niekada nesistengiama atskleisti vien tai, kas jau yra duota, o visada tai, kaip žmogus (visuomenėje ir istorijoje įterpintas) save suvokia, interpretuoja ir kuria.

Šitą žmogaus sąvokos atvirumą sykiu lydi žinojimas, kad žmogaus esmė tam tikru požiūriu jau yra nevienodai duota. Taigi mūsų laikais įmanoma (ir neatimama) prigimtine teise paremto klasikinio argumentavimo recepcijos forma privalo rimtai traktuoti *tą atvirumą ir jam būdingą autonomijos planą.* Kartu ji turi apsaugoti tą atvirumą nuo konstruktyvistinio vienodumo. Ši forma privalo (pagal visada istorijoje duotas, pvz., mokslines galimybes) *antropologiniu požiūriu iškelti klausimą apie visada jau duotą nevienodumą* ir jį tematizuoti etiniame diskurse.

Remdamasis TOMU, W. KORFFAS aptaria, kokia "priskyrimo logika" iškyla prigimtiniais polinkiais paremtai normų problemai:

Priskyrimo logiką, jo [TOMO] supratimu, iš esmės įteisina faktas, kad prigimtiniai polinkiai (*inclinationesnaturales*) yra nevienodai atvira siekių sistema, kurią, kaip patį sprendimo protą, laiko ir judina tas pats *lex aeterna* [plg. 4.2.1] ir kaip toks savo ruožtu pats galiausiai nieko kito nesiekia, tik paties veikimo proto, apsisprendžiančio siekti gėrio. Vadinasi, ir prigimtinių polinkių *(inclinationes naturales)* pamatas yra teleologija. Jie nėra vien medžiaga veikimo protui, veikimo protą jie kaip tik ir nukreipia nuo nevienodumo. Vis dėlto jiems kaip nurodantiems, planavimui atviriems dydžiams savo ruožtu irgi būtina *"ordinare".* Prigimtiniai polinkiai

nėra tiesiogiai veiksmui vadovaujančios taisyklės. Jie yra ne normos, o metanormos. Kai pasiekiama tai, ko su jais iš prigimties trokštama, tada jiems prireikia praktinio proto [...], kuris čia turi įžvalgyti tinkamus kelius ir rasti geriausias priemones bei galų gale tiksliausiai suformuluoti atitinkamą tikslą. Konkrečiai žmonių veiklą reguliuojančių normų pasaulis žmogui yra ne tiesiog jau duotas, o dėl jame gyvuojančio "prigimtinio dėsnio" jam duotas formuoti ir keisti. (1987, 289)

5.3.2.4 Apžvalga

Aptartųjų trijų argumentavimo formų santykį galime apibūdinti taip: nebūtina pasirinkti tik vieną arba kitą argumentavimo formą. Veikiau derėtų jas tarpusavyje susieti ir antrąją interpretuoti kaip pirmosios tolesnę apibrėžtį, o trečiąją - kaip antrosios tolesnę apibrėžtį. Teisingumo teorijomis paremta argumentavimo forma gali ir turi priimti pagrįstą konsekvencialistinį ir socialinį pragmatinį utilitarizmo siekį. Lygiai taip pat klasikine prigimtine teise paremta argumentavimo forma gali ir turi perimti bei toliau apibrėžti teisingumo teorijomis paremtą argumentavimo formą; perėmusi antrosios formos autonomijos sampratą, trečioji išvengs natūralistinių klaidingų interpretacijų, be to, dar atskleis ir savo svarbiausią siekį. Taigi apžvelgėme pagrindinius etinio argumentavimo variantus, kuriais dabar disponuojame. Atrodo, kad nuo šitų argumentavimo formų dabar iš esmės priklauso racionalus ir argumentuotas normų pagrindimas diskurse.

5 santrauka

- Dorovinių normų būtinumą galima parodyti dviem būdais: viena vertus, sąžinės dialektika rodo, kad moraliniai įsitikinimai visada yra subjektyvioje sąžinėje užsimezgantys objektyvūs galiojimo siekiai; objektyvumo ir subjektyvumo įtampa skatina sąžinės formavimąsi bei diskursą ir krypsta į visuomenės pripažintą normiškumą. Kita vertus, matyti, kad žmonių suvisuomeninimo institucijos gali būti konkrečios laisvės žmogiškai gyvenamos formos tik esant bendrai pripažintoms dorovinėms normoms.
- Individuali sąžinė ir socialinis etosas apibrėžia vienas kitą: viena vertus, sąžinė formuojasi susidurdama su jau esančiu etosu (sąžinės formavimasis), kita vertus, etoso normos gyvuoja, jei joms pritaria sąžinė ir jas keičia (etoso dinamika, vertybių kaita).

Skiriame keturis praktikos prasmės lygmenis: esant moralumo prasmės lygmeniui susiduriame su tokiu praktikos skirtumu - moralinis gėris (=atitikimas sąžinei) ir blogis; esant dorovės prasmės lygmeniui turime reikalą su skirtumu dorovingas (=atitikimas normai arba etosui) ir nedorovingas; esant teisės lygmeniui turime reikalą su skirtumu legalus ir nelegalus, o esant tikėjimo lygmeniui - su meile ir nuodėme. Sistemos požiūriu šitie prasmės lygmenys yra susiję.

Normas galima pagrįsti autoritetu arba diskursu. Normas pagrindžiantys autoritetai gali būti asmenys, tekstai, tradicijos, teisėtvarkos arba mokslai. Normas pagrindžiančio autoriteto veiksmingumas iš esmės priklauso nuo to, ar jam pritaria visuomenė. Įsigalint moderniam autonominiam mąstymui, stiprėja tendencija tik tada pritarti normoms, kai subjektyviai bus suprastos objektyvios normų galiojimo priežastys.

Siekdami diskursu pagrįsti normas, pasitelkime tris argumentavimo formas: utilitaristinę, paremtą teisingumo teorijomis, ir klasikinę, paremtą prigimtine teise. Pirmoji forma įgalina pagrįsti normas pagal socialiniu požiūriu pragmatišką naudos skaičiavimą. Antroji pabrėžia asmens nedisponuojamumą ir normiškumą apibūdina kaip teisingumą, t.y. kaip tai, kas visiems paliestiesiems yra distributyviai naudinga ir dėl ko galima pasiekti susitarimą. Trečioji argumentavimo forma atskleidžia natūraliai nevienodas žmogiškumo konstantas ir išplečia normas pagrindžiantį diskursą, iškeldama gero gyvenimo norminimo klausimus.

6 Dorybė

Dorybė *(dorybių teorija)* greta normų *(pareigų teorija)* ir veiklos tikslų *(gėrybių teorija)* yra pagrindinė tradicinės etikos tema. Dorybės sąvokos skyrimą pradėsime žinomu poeto F SCHILLERIO (1759-1805) ir KANTO ginču. Vėliau atsigręšime į klasikinę dorybės sąvoką ir čia pirmiausia remsimės PLATONU, ARISTOTELIU ir TOMU AKVINIEČIU.

6.1 Schilleris ir Kantas

Matėme (3.2.6), kad, KANTO teigimu, poelgis tik tada yra morališkai geras, kai jis atliekamas *iš pareigos,* t.y. jei jo paskata yra *pagarba dorovės dėsniui.* Kai kur KANTAS tiesiog provokuoja nesusipratimą, teigdamas, jog poelgis tam, kad būtų moralus, turi vykti "be jokio polinkio" (DMP BA II), tiesiog nenoriai. Šiai tendencijai prieštaravo SCHILLERIS savo rašinyje *"Apie žavesį ir orumą"* (1793). KANTUI jis priešina tokią poziciją: jis sutinka su KANTO pateiktu kategorinės pareigos motyvacijos (remiantis grynuoju protu) ir hipotetinės polinkio motyvacijos (remiantis jutimiškumu) skyrimu, tačiau kritikuoja kantišką jų santykio apibrėžimo pobūdį.

> **"Žmogus ne *tik gali,* bet ir *privalo* susieti malonumą ir pareigą" (tomas XX, 283). "Kantiškoje moralės filosofijoje pareigos idėja pateikta taip griežtai, kad tai atbaido visas gracijas" [...] (284). Jis išjuokia šį KANTO rigorizmą dvieilyje: "Mielai aš padedu draugams, bet, deja, šitai darau iš palankumo, / ir tai dažnai neduoda man ramybės, kad nesu doras" (1. 357). Žmogui [...] užduota kurti vidinį atitikimą tarp abiejų savo prigimčių, visada būti harmoninga visuma ir veikti su visa savo daugiabalse žmonija" (XX, 289).**

SCHILLERIS primygtinai reikalauja vidinio pareigos ir polinkio ryšio, kuris pats yra morališkai reikšmingas. Orumas kaip viešpataujančios dvasios, t.y. kategoriškai įsakančio grynojo proto, išraiška turėtų susijungti su jusliškai linksmu polinkių žavesiu. Tik šis junginys būtų "dorovinis tobulumas". "Graži siela" atitiktų šią dorovinio tobulumo idėją poelgyje; jis, viena vertus, būtų atliekamas iš pareigos ir taip atitiktų dorovinio dėsnio orumą, ir kita vertus, būtų atliekamas doroviškai žaviai, taigi džiaugsmingai ir noriai. Čia SCHILLERIS perima ARISTOTELIO mintį, kad

"tas, kuris nesidžiaugia kilniais darbais, negali būti laikomas dorybingu; juk nepavadinsi teisingu to, kuris nesidžiaugia teisingu elgesiu, nei kilniaširdžiu to, kuris nesidžiaugia kilniaširdiškais darbais" (NE 1, 1099 a 17-20).

Į SCHILLERIO svarstymus KANTAS atsakė savo religinio traktato (Rel B 11 ir t.) išnašoje. Jis visiškai palaiko SCHILLERĮ, kad pareiga turi būti vykdoma "gerai nusiteikus", nes "linksma širdis vykdant pareigą" yra "dorybingos nuostatos grynumo ženklas". Poelgis *iš pareigos* galįs ir turįs vykti vien turint polinkį, taigi linksmai ir mielai; tik turi būti paaiškinta, kad poelgio paskata yra pareiga, o ne polinkis. Taigi KANTAS nemato priešpriešos tarp SCHILLERIO ir savo požiūrio.

Tačiau SCHILLERIO kritika atkreipia dėmesį į vieną problemą, pakankamai nepaaiškintą KANTO išnašoje. KANTO teigimu, polinkiai kaip jusliniai afektai iš esmės priklauso *gamtinio priežastingumo* sferai (3.3). Todėl jų atsiradimas ir išnykimas pirmiausia yra visai ne moralinė problema, o gamtinio priežastingumo sąlygotas (fizinis-empirinis) procesas. Kaip moraliniam subjektui man kyla dilema arba apsispręsti *autonomiškai,* taigi iš pareigos (proto motyvas), arba heteronomiškai, dėl gamtinio priežastingumo, iš polinkio (malonumo-nemalonumo motyvas). Be to, aš turiu galimybę "sutramdyti afektus" ir "sutvardyti aistras" (DMD A 50). Tačiau kiek aš pajėgus *kurti, formuoti ir lavinti* savo polinkius, afektus ir aistras? Kiek aš tam esu įpareigojamas morališkai ir už tai atsakingas? Tik tada, jei juslinės malonumų-nemalonumų motyvacijos sritis nėra duota kaip gamtinio priežastingumo sritis, bet tam tikra prasme yra moralinis laisve grįsto kūrimo uždavinys, nuo manęs morališkai priklauso, ar aš gėrį įgyvendinu "linksmai nusiteikęs", ar ne. KANTAS linksta jusliškumą suvokti tik kaip gamtinio priežastingumo prerogatyvą, todėl nelieka jokios erdvės morališkai formuoti jusliškumą remiantis laisve. Tokia padėtis SCHILLERIUI atrodė nepatenkinama. Šiuo atžvilgiu jo kritika nurodo klasikinę dorybės sąvoką.

6.2 Klasikinė dorybės sąvoka

Šią pagrindinę antikinės ir Viduramžių etikos didaktinę dalį norėtume apibrėžti *trim atžvilgiais:*

(1) *Protas ir polinkis.* Juslinės malonumo-nemalonumo motyvacijos sritis, apimanti mūsų polinkius, aistras, afektus, jausmus ir t.t. PLATONO ir ARISTOTELIO supratimu, nėra tik gamtinio priežastingumo mechanizmų rezultatas. Veikiau ji turi ypatingą ryšį su dvasiniais žmogaus sugebėjimais, taigi - su *protu ir valia.* Tik vegetaciniai gyvybės procesai (pvz., virškinimas

ir augimas) vyksta nesąmoningai, pagal gamtinį priežastingumą, o mūsų juslumas, taip pat ir mūsų polinkiai tam tikra prasme priklauso ir nuo mūsų valios. Dėl to žmogus gali *formuoti ir lavinti* savo polinkius. Taigi tam tikra prasme nuo mūsų visiškai priklauso, ar mes *mielai* darome tai, kas dera arba yra protinga. Šiuo požiūriu sensualumo formavimas yra *moralinė problema*. Jei tai, ką liepia pareiga, aš darau nenoriai, tai šis pareigai priešiškas afektas yra tam tikro moralinio silpnumo ar menkumo požymis. Moraliai tobulas žmogus, taigi "dorybingasis" PLATONO ar ARISTOTELIO požiūriu (arba SCHILLERIO "graži siela") taip suformavo ir išlavino savo sensualumą, kad jis gera daro noriai ir daugiau neturi jokių pareigai priešiškų afektų. PLATONAS lygino (dvasinio) proto ir (juslinių) polinkių santykį su vežėjo ir jo žirgų santykiu (*Faidras* 246).

Todėl Antikos ir scholastikos etikai intensyviai klasifikavo ir tiksliai aprašinėjo atskirus polinkius ir plėtojo "sielos aistrų" (*passiones animae*) teorijas. Kryptį davė PLATONAS, išskirdamas du *pagrindinius* aistrų tipus: *geidžiantįjį* (*epithymetikón, concupiscibile*) ir *nirštantįjį* (*thymoeidés, irascibile*). Geismas *tiesiogiai* krypsta (teigdamas ar neigdamas) į gėrybę, pvz., (juslinė) meilė ir neapykanta. Niršta šiuo požiūriu *netiesiogiai* (pozityviai arba negatyviai) krypsta į gėrybę, kai jos siekti sutrukdo kliūtys ir sunkumai, pvz., pykčio, (juslinės) vilties ir nevilties, drąsumo ir bailumo atvejai. Tai panašu į S. FREUDO *libido* ir agresijos skyrimą. ARISTOTELIS, remdamasis platoniškuoju skyrimu, plėtojo aistrų teoriją, o TOMAS AKVINIETIS, vadovaudamasis pastarąja, parašė nuostabų traktatą apie *passiones animae* (STh I. II 22-48).

(2) *Dorybės sąvoka.* Klasikinės etikos supratimu dorybė (*areté, virtus*) yra *įgyta savybė, įgalinanti tam tikrus vertingus veiklos būdus.*

Sąvoka "įgyta savybė" buvo paaiškinta 4.1.1. skyrelyje aptariant *synderesis*. Turint omenyje *synderesis* kalbama apie *natūralią* savybę, o turint omenyje dorybę - apie savybę, kuri turi būti *įgyta*.

Etines dorybes ARISTOTELIS atskiria, viena vertus, nuo *dianoetinių* (t. y. teorinių, pvz., mokslo, išminties), o kita vertus, nuo *pojetinių* (t. y. susijusių su *poiesis*, darymu ir gaminimu, dorybių, taigi nuo meistriškumo ir įgūdžių). *Etinės* dorybės, apie kurias čia kalbama, įgalina gerą veiklą. Jos yra habituacijos, kurių dėka morališkai gera veikla tam tikra prasme tampa antrąja mūsų prigimtimi. Be to, lemiamas vaidmuo tenka *polinkiams* arba *malonumui*. Mat etinė dorybė įgyjama tada, kai jusliniai polinkiai atitinkamoje praktikos srityje yra *protingai suformuoti*, taip, kad gera daroma *lengvai, mielai ir su džiaugsmu*. Dorybė įgyjama praktiniu įpročiu, taigi mokantis.

Taigi mūsų būdo dorybės neatsiranda nei iš prigimties, nei prieš prigimtį, - mes tik sugebame jų įgyti, o paskui jas ugdome pratindamiesi [...]. Būdo dorybės įgyjamos

> tik per ilgą praktiką. Panašiai yra ir su kitais menais. Juk tų menų, kurių reikia išmokti, kad juos įvaldytume, išmokstame praktikuodamiesi - antai statydami namus pasidarome namų statytojais, skambindami kitara tampame kitaristais. Panašiai daromės teisingi, kai elgiamės teisingai, tampame santūrūs, kai elgiamės santūriai, narsiai elgdamiesi tampame narsūs (NE II, 1103 a 23 - 1103 b 3).
>
> Kad jau esi susidaręs nuostatą, aiškiai parodo malonumas ir skausmas, kuris lydi veiksmus: tas, kuris susilaiko nuo kūno malonumų ir tuo susilaikymu džiaugiasi, yra santūrus, o kuris dėl to irzta - nesusitvardąs; kuris imasi pavojingų dalykų ir iškenčia juos ar bent nejaučia nepasitenkinimo, yra narsus, o kuris dėl to kenčia - bailus. Mat būdo dorybė susijusi su skausmu ir malonumais. Juk dėl malonumų darome blogus darbus, o dėl skausmo susilaikome nuo gerų darbų. (1104 b 4-10).

Priešinga dorybei pozicija yra *yda* (*kakia, vitium*), savybė, kuri kai kuriose praktikos sferose neprotingą, blogą veiklą tam tikra prasme daro mūsų antrąja prigimtimi.

(*3*) *Gyvenimo forma.* 3, 4 ir 5 dalių svarstymuose pirmiausia buvo kalbama apie *atskirą poelgį,* jo moralumo aplinkybes, jo vertinimą sąžine ir jo reguliavimą dorovinėmis normomis. Dorybės sąvoka prieš akis mums atveria moralinės gyvenimo formos perspektyvą, kurioje galiausiai kalbama apie *visą* žmogaus *gyvenimą.* Laisvas apsisprendimas (3.3) su visais atskirais poelgiais būdingas visam žmogui. Viena vertus, jis paliečia jo asmeninį vientisumą kaip *protingos ir jusliškos būtybės vienybę* (SCHILLERIS: "vidinė jo abiejų prigimčių darna" kaip "harmonizuojanti visuma"), o kita vertus, *gyvenimo proceso vientisumą* kaip laisvės iškeltą moralinį uždavinį. Kalbama ne tik apie tai, kaip elgtis, kad geri būtų atskiri poelgiai, bet apie tai, kaip *pačiam tapti geru ir gyventi gerą gyvenimą.*

> Laisvė visada suponuoja žmogų kaip tokį ir kaip visetą. Savo pirmine reikšme laisvės objektas yra pats subjektas, o visi aptartini išorinės patirties objektai yra laisvės objektai tik tiek, kiek jie perteikia šį baigtinį ir laike bei erdvėje apibrėžtą subjektą. Ten, kur iš tiesų suvokiama laisvė, ji yra ne galėjimas daryti tą ar kitką, o galėjimas spręsti apie save patį ir kurti save patį (K. RAHNERIS 1991, 49). Žmogaus amžinumas gali būti suprantamas tik kaip nenykstamos laisvės tikrumas ir galutinumas (50).

6.3 Dorybių lentelės

Dorybių teorijos siekis morališkai formuoti gyvenimą įgalino **atsirasti** (pirmiausia Antikoje ir Viduramžiais) istoriškai paveikiems, reikšmingiems dorybių suskirstymo ir architektoninio sisteminimo bandymams. **Čia** kalbame apie *dorybių lenteles.* Kadangi klasikinė dorybės sąvoka praktiškai siekė *protą ir juslumą* susieti vieną su kitu (6.2), tai dorybių lentelės pap

rastai remiasi *antropologiniu* požiūriu. Dorybės kaip praktikos habituacijos diferencijuojamos ir sisteminamos skiriant įvairius *dvasinius-protinius* ir *juslinius-instinktyvius* žmogaus sugebėjimus. Taip moralinis tobulumas dorybingumo prasme įgauna *viso žmogaus visapusiško ir harmoningo atbaigimo reikšmę*. Toliau remsimė PLATONU, ARISTOTELIU ir TOMU AKVINIEČIU.

6.3.1 Svarbiausios dorybės Platono teorijoje

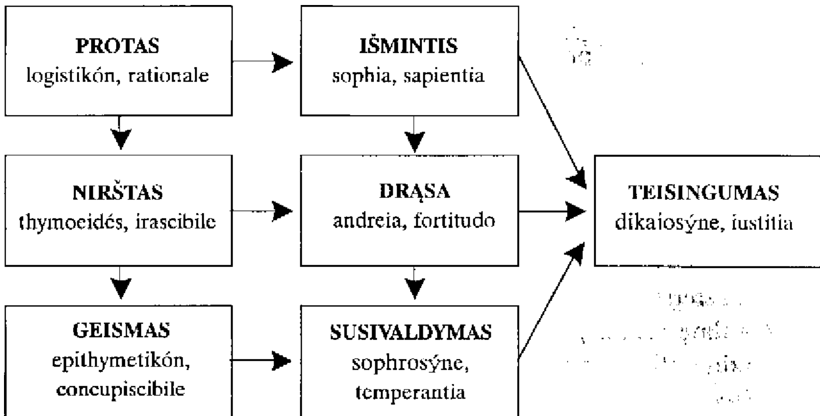
PLATONO svarbiausių dorybių (pagrindinių dorybių) teorija buvo visos dorybių etikos tradicijos kelrodis. Ji ne tik plėtoja dorybių lentelę, bet kartu iškelia ir pagrindinį visos dorybių etikos motyvą. Kaip mes užsiminėme jau 6.2 skyrelyje, PLATONAS skiria tris pagrindines praktikai reikšmingas žmogaus galias: *protą, nirštą* ir *geismą*. Ant šio pamato plėtojama svariausių dorybių teorija (Valstybė IV 434 c - 44 a).

- *Protas (logistikon, rationale)* kaip dvasinė sielos dalis užima aukščiausią vietą, nes jis sugeba "dvasios akimis" regėti *tikrąjį gėrį* arba *gėrio idėją*. Todėl jis turi valdyti ir tvarkyti kitas (jusliškas) sielos dalis. Tačiau kad tai įstengtų, pirmiausia jis turi atitikti savo tikrą ir tiesioginę paskirtį, t.y. jis turi įgyti *išminties (sophia, sapientia)* dorybę, taigi savybę, kuri jį suartina su tikruoju gėriu.
- Išminties dorybėje protas pirmiausia pasiremia *nirštu* (*thymoeidés, irascibile*). Nirštą jis susieja su tikruoju gėriu ir moko ją siekti šio gėrio, nepaisant visų kliūčių ir sunkumų. Taip protui paklusnus nirštas įgyja *drąsos (andreia, fortitudo)* dorybę.

Aptariant nirštančiąją (pykstančią, agresyvią) sielos dalį, kaip mes matėme (6.2), pirmiausia kalbama apie tuos afektus, kurie gali atsirasti, jei siekiant kokio nors trokštamo gėrio, susiduriama su kliūtimis ir sunkumais. Tokie yra, pvz, rūstybės, baimės, narsos, (jusliškos) vilties ir nevilties afektai. Jeigu protas iš nirštančio juslišKumo iškelia pagrindinę drąsos dorybę, tai nirštas, nepaisant visų kliūčių ir sunkumų, yra drąsiai nukreiptas tikrojo gėrio link.

- Į drąsą išugdytas nirštas galiausiai nukrypsta į *geismą* (*epithymetikón, concupiscibile*). Jis sutramdo įgimtą geismų savavališkumą, nukreipdamas juos į tikrąjį gėrį. Taip drąsiu tapusį nirštą atitinkantis geismas įgyja *susivaldymo (sophrosyne, temperantia)* dorybę.

Juslinis-instinktyvus geismas bet kokios malonumo-nemalonumo motyvacijos *(Eros, Libido)* prasme iš prigimties netvarkingai krypsta į įvairias gėrybes arba tariamas gėrybes. Čia priklausytų, pvz., (jusliniai) meilės ir neapykantos, džiaugsmo ir liūdesio afektai. Jeigu geismą sutramdo protas, tai esant meilei ir džiaugsmui geismas krypsta į tikrąjį gėrį, o esant neapykantai ir liūdesiui [illegible] blogį.



16 pieš. Svarbiausios dorybės Platono teorijoje

Jei ši "sielos dalių" tvarka įgyvendinta, tai žmogus yra *teisingas.* Mat *teisingumas* (dikaiosýne, iustitia) yra "dirbti savo darbą ir nesikišti į kitus" darbus (433 a). Jei proto vadovaujama kiekviena sielos dalis daro savo darbą, tai žmogus yra teisingas ir doras.

Pirmiausia svarbiausios dorybės yra nukreiptos į nuosavo tobulumo tikslą, taigi į morališkai tobulą paties žmogaus harmoniją. Tačiau tereikėjo tik kartą pasukti žvilgsnį, kad teisingumas būtų suvoktas kaip dorybė, kur turimas galvoje santykis su *kitais žmonėmis,* tarpasmeniškumas ir socialumas. Vėliau dėl ARISTOTELIO įtakos į svarbiausių dorybių "kvadrigą" (J. PIEPERIS) vietoj išminties buvo priimtas *protingumas (phrónesis, prudentia).* ARISTOTELIS protingumą laikė *praktinio* proto dorybe.

PLATONAS svarbiausių dorybių teoriją plėtojo **valstybės teorijos kontekste. Jis manė, kad idealioje valstybėje turi atsispindėti žmogaus sielos dalių tvarka, taip, kad luomai atitiktų sielos dalis. Filosofų viešpatijai (protas) turi būti pavaldus sargybinių luomas (nirštas), kuris turi tramdyti gamintojų luomą** (geismas).

6.3.2 Dorybių lentelė Aristotelio teorijoje

Nors ARISTOTELIS perima iš PLATONO svarbiausių dorybių teorijos pagrindines mintis, bet jas įtraukia į platesnę dorybių lentelę, išskirdamas *dianoetines* (teorines) ir *etines* (praktines) dorybes. (6.2). Todėl "dorybę" jis suvokia platesne prasme kaip vertingos žmogiškos veiklos (apskritai) habituaciją.

Dianoetinės dorybės suskirstytos į *dvi grupes.* Pirmoji būdinga protui

tiek, kiek ji grynojoje teorijoje remiasi tuo, *ko negali pakeisti žmogaus veikla.* Kita grupė būdinga protui tiek, kiek ji remiasi tuo, *kas gali būti pakeista žmogaus veikla.*

- Pirmajai grupei priklauso *protas (nous, intellectus)* kaip pirmųjų pažinimo principų savybė, *išmintis (sophia, sapientia)* kaip žinojimas to, kas "iš prigimties verčiausia" ir *mokslas (epistéme, scientia)* kaip iš principų išvedamas žinojimas (plg. 4.1.1.).
- Antrosios grupės išsiskaidymo pagrindas yra dvi sferos to, ką gali pakeisti žmogaus veikla. Pirmoji - tai *praktikos* tikrąja prasme sritis, taigi moralinę reikšmę savaime vertingo *elgesio* sritis. Šia (ekonomine, politine, etine) praktika remiasi *praktinis protas*, kurio dorybė *ухарюtingumas (phronesis, prudentia).* Kita yra *darymo,* gaminimo arba formavimo *(poiesis, facere)* sritis, kurios vertė glūdi pagamintame *kūrinyje. Pojetinio* arba *techninio* proto dorybė yra (techninis arba estetinis) *sugebėjimas, meistriškumas (techne, ars).*

Etinės dorybės (t. y. dorybės siauresne prasme) yra los, kuriose kalbama apie *protingą (juslinių) afektų formavimą ir lavinimą.* Čia Aristotelis dorybės protingumą apibrėžia kaip *vidurį (mesótes)* tarp ydingų kraštutinumų. Taip, sakykime, drąsa yra vidurys tarp nutrūktgalviškumo ir bailumo. Etinių dorybių įvairovė atsiskleidžia *visuomeninio gyvenimo,* t.y. ekonomikos (susijusios su namais, *oikos),* piliečių visuomeninių tarpusavio santykių ir politikos *kontekste.* Šiuo atžvilgiu didžiausia dorybė yra *teisingumas,* nes tai dorybė, kuri santykiuose su aplinkiniais kiekvienam paskiria jam priklausančią dalį atsižvelgiant į pusiausvyrą arba tam tikrą lygybę.

5.3.1.4 skyrelyje matėme, kad ARISTOTELIS politėją, taigi polio struktūrą laiko geriausia iš galimų, mat joje į piliečius žiūrima kaip į laisvus ir lygius žmones, kurie pakaitomis valdo ir paklūsta. Tokioje valdymo struktūroje politinė žmogaus apibrėžtis (kaip politinio gyvūno, *zoónpolitikón*) tapo idėja. Todėl, anot ARISTOTELIO, taip sutvarkyto polio įstatymai ir juos atitinkantis etosas yra absoliučiai doroviškai normatyvūs. Dėl to *įstatymų teisingumą,* taigi į įstatymus ir polio teisę orientuotą teisingumą jis vadina "visa dorybe" (NE V 1130 9), kuri apima visas kitas dorybes.

ARISTOTELIO dorybių etikoje tipiškas yra etinių dorybių įpynimas į politinės valstybės *duotą teisę ir etosą.* Todėl jo etika nesiekia (pvz., lemiantis prigimtinės teisės etika) išplėtoti diferencijuotą pareigos teoriją ir pagrįsti normas. Veikiau protingos ir doros normos kaip nenuginčijamos reikšmės, funkcionuoja gyvame politiškai-teisiškai sutvarkyto, iš anksto nusta-

Dorybė / sumanumas (**areté**)	- **dianoia**	liečianti **pastovius** dalykus	- **principų mąstymas** (noûs tôn archôn)
			- **mokėjimas** (epistéme)
			- **išmintis** (sophia)
		liečianti **kintamus** dalykus	- **meistriškumas** / sugebėjimas (téchne) kaip **darymo** dorybė (poiein)
			- **protingumas** (phrónesis) kaip **veiklos** (prattein) dorybė
	- **etinė**	- **visuotinė**	- **drąsa** (andreia) kaip niršto (thymoeidés) dorybė, pusiausvyra tarp **nutrūktg**alviškumo ir bailumo
			- **nuosaikumas** (sophrosýne) kaip geismo dorybė (epithymetikón) priešinga ištvirkimui
		- **pinigų** ir **turto** atžvilgiu	- **dosnumas** (eleutheriótes) pusiausvyra tarp išlaidumo ir šykštumo
			- **didžiadvasiškumas** (megaloprépeia) tarp gyrimosi ir smulkmeniškumo
		- **autoriteto ir garbės** atžvilgiu	- **išdidumas** (megalopsychia) tarp pasipūtimo ir menkumo jausmo
			- **garbėtroška** (philotimia) tarp pertekliaus ir trūkumo
			- **romumas** (praótes) tarp pertekliaus ir trūkumo
		-**bendraujant** su kitais	- **tiesumas** (aléthcia) tarp pagyrūniškumo ir ironijos
			- **mandagumas** / linksmumas (eutrapelia) tarp juokdarystės ir nerangumo
			- **draugiškumas** (philia) tarp a) koketavimo-meilikavimo b) barnumo-aikštingumo
		- **politiniame** gyvenime	- **teisingumas** (dikaiosýne)

17 pieš. Dorybių lentelė Aristotelio teorijoje

tyto socialinio gyvenimo etose. Šiame gyvenime pasirodo atskiros etinės dorybės, tarkime, pinigų ir turto srityse, siekiant autoriteto visuomeninėje tarnyboje, tarpusavyje kalbantis ar bendraujant. Taigi kalbama ne apie dorovinių normų išvedimą iš pirmųjų principų ir jų abstraktų pagrindimą, bet apie tai, kad dorovė glūdi duotame socialiniame gyvenime ir atrandama konkrečiai egzistuojančių ir reikalaujančių dorybių dėka. Toks yra STAGIRIEČIO išplėtotos spalvingos etinių dorybių įvairovės fonas.

6.3.3 Dorybių lentelė Tomo Akviniečio teorijoje

Savo normų etiką TOMAS plėtoja (STh 11, 11), remdamasis pagrindinių dorybių architektonika, kurioje PLATONO ir ARISTOTELIO dorybių teorijos idėjos sujungiamos su krikščioniška tradicija. Jei nekreipsime dėmesio į dianoetines dorybes (6.3.2), kurias TOMAS diferencijuoja remdamasis ARISTOTELIU, tai jis skiria *du dorybių lygmenis:*

- Pirmasis yra apie *keturias svarbiausias dorybes* kaip moralines dorybes (*virtutes morales*). Be to, *protingumas* (*prudentia*) yra svarbiausia *praktinio proto* dorybė, *teisingumas (iustitia)*, kuriame kalbama apie santykį su kitais, svarbiausia *valios* dorybė, o *drąsa* (*fortitudo*) ir *santūrumas (temperantia)* priskiriami dviems jusliniams afektų tipams - nirštui *(irascibile)* ir geismui (*concupiscibile*). Taigi moralinis tobulumas tobulos dorybės prasme turi suvienyti visas žmogaus dvasines (protas, valia) ir juslines galias.
- Antrasis lygmuo yra apie vadinamąsias *teologines dorybes (virtutes theologicae)*, kurios žmogui dovanojamos ("įliejamos", *infusae)* per Dievo malonę ir kurios užbaigia moralines dorybes. Yra trys teologinės dorybės: *tikėjimas (fides)*, kuris yra malonės pilnas *proto* atbaigimas, *viltis* (*spes*) ir *meilė* (*caritas*). Viltis ir meilė čia užbaigia *valią*, bet taip, kad viltis yra susiejama su *irascibile*, o meilė - su *eoneupiscibile;* taip malonė tampa visos jusliškos-dvasinės žmogaus tikrovės prielaida ir užbaigimu.

Dorybių etikoje TOMAS perima aristoteliškas polio dorybes ir integruoja jas į savo (suskirstytą pagal septynias dorybes) moralinį-teologinį kūrinį. Tiesa, dorovinių normų jis nelaiko vien kažkuo, kas socialiniuose kontekstuose bei tradicijose glūdi ir juose atrandama; normatyvinė-etinė argumentacija neperžengia dorybių etikos, tačiau tai pirmiausia klasikinė prigimtine teise grindžiama etinė argumentacijos forma (5.3.2.3), nustatyta *lex naturalis* teorijos (4.2).

6.4. Protingumas kaip svarbiausia dorybė

Matėme, kad ARISTOTELIS protingumą laikė praktinio proto dorybe (6.3.2); kaip svarbiausią dorybę ta pačia reikšme ją laiko ir TOMAS (6.3.3). 4.2.2 skyrelyje parodėme, kaip TOMAS interpretuoja teorinio ir praktinio proto santykį ir koks vaidmuo čia tenka protingumui. Norėtume šiek tiek išsamiau pagvildenti šią svarbią aristotelizmo tradicijoje teorijos vietą.

Kalbama taip: *teorinis* protas (tarkime, moksle) sukuria visuotinę teoriją. Jei ši teorija pasitvirtina, tai atskiras reiškinys nesunkiai gali būti išvestas arba paaiškintas iš bendrybės (pvz., iš gamtamokslinio dėsnio). Taigi atskiras atvejis yra *pajungiamas* bendrybei.

Taip, sakykime, pasinaudodami visuotiniu kritimo dėsniu, galime išvesti arba aiškinti atskirus laisvus kritimus. Bendrybė turi ypatybę *pajungti.* Atskirybė **yra tik atskiras (teorinės) bendrybės atvejis.**

Visai kitaip ji iškyla *praktiniame* prote. Bendrybė negali elgesio situacijų kaip vien tik atskirų atvejų paprasčiausiai pajungti sau, t. y. moraliniams dėsniams ir taisyklėms. Praktiniam sprendimui ir elgesiui veikiau svarbios yra įvairiausios *kontingencijos*, taigi konkrečios situacijos apibrėžtys, aplinkybės ir galimybės. Apibrėždamos konkrečią pareigą *jos modifikuoja bendrybę.* Praktika rutuliojasi sudėtinėje ir sąlygiškumų pilnoje aplinkoje, kurios elementus ir aspektus dažnai sunku apžvelgti ir prognozuoti jų būsimų veiksmų pobūdį. Todėl praktinis protas dažnai patenka į apsisprendimo situacijas, kai veiksmų pasekmės ir padariniai rizikingi. Reikia spręsti tik *tikėtinai,* apsispręsti *nežinioje,* reikia pasverti galimas *poelgių pasekmes* arba *gėrybes,* eiti į kompromisus, o dažnai pasirinkimas yra tik tarp *didesnio ir mažesnio* blogio.Tokiame fone reikia matyti protingumo vaidmenį aristotelizmo etikoje.

Ir čia pirmiausia kalbama apie tai, kad reikšminga praktika *glūdi* egzistuojančiuose socialiniuose kontekstuose ir jos turi būti išmokstama arba *atliekamos pratybos.* Protingumas remiasi šiuo glūdėjimu ir pratybomis. Jis yra praktikoje įgytas sugebėjimas apsvarsčius situacijos kontingencijas, priimti praktinį sprendimą, kuris nurodytų, *kaip esant tokioms aplinkybėms galima optimaliai realizuoti gėrį.* Tad jis yra panašus į nuojautą, *kas teisinga moralės ir situacijos atžvilgiu.* Svarbiausios-protingumo-dorybės teoriją paaiškina toks dalykas: poelgis yra geras ne tada, kai situacijos kaip atvejai pajungiamos normoms ir, nekreipiant dėmesio į situaciją, neatsižvelgiant į laukiamas pasekmes, laikomasi moralinių principų ir taisyklių. Dorovinis sprendimas veikiau turi būti harmoninga *bendrybės* (normos,

principo, taisyklės) ir *ypatingybės* (kompleksinės-kontingentiškos situacijos) *sintezė*. Taigi moralinis gėris teisingai konkretizuojamas tada, kai atsižvelgiama į situaciją ir esant protingam sprendimui pati situacija įgauna normatyvią reikšmę.

Atsižvelgdama į šitas problemas, pvz., katalikų moralės teologija poelgių kompleksiškumą mėgino sumažinti, pasinaudodama *taisyklėmis*, kurios turėjo nurodyti, kaip praktiškai reikia elgtis su situaciniais sąlygiškumais. Taip buvo kuriamos taisyklės, skirtos apsispręsti nežinioje ar tikėtiniems apsisprendimams, taip pat - gėrybėms įvertinti. Pastarosioms priklauso taisyklė, kad iškilus būtinybci apsispręsti tarp blogų dalykų, reikia rinktis mažesnįjį blogį (*minus malum*). Intensyviai svarstoma *dvigubų pasekmių* taisyklė: čia kalbama apie tai, kaip esant dilemų situacijoms nurodyti moralinę išeitį. Poelgis tuo pat metu gali turėti dvejopas pasekmes: vieną gerą ir vieną blogą. Dvigubų pasekmių taisyklė nurodo, kokioms sąlygoms esant aš galiu leisti (nenorimą) blogą pasekmę ar susitaikyti su ja, kad būtų pasiekta gera (norima) pasekmė. Tarkime, galima prisiminti klausimą, ar mirties situacijoje galima duoti nuskausminančių vaistų, kurie trumpina gyvenimą. Pirmiausia nurodomos dvi sąlygos: viena vertus, (siekiama) gera pasekmė neturi tiesiogiai išplaukti iš (atsitiktinės) blogos pasekmės, nes tikslas nepateisina priemonių. Kita vertus, gera pasekmė turi persverti blogą.

ARISTOTELIS pabrėžia, kad taip suprantamas protingumas, viena vertus, skiriasi nuo (teorinio) *žinojimo* (NE VI 1141 b), kita vertus, nuo (morališkai neutralaus) *meistriškumo* (1144 a). Nors jo prielaida yra žinojimas, bet jis reikalauja šį peržengiančios praktiškai patirtos situacijos nuojautos. Taip pat jis implikuoja meistriškumą, taigi sugebėjimą pagal situaciją numatyti priemones tikslui pasiekti. Tačiau svarbiausia, kad tai yra ne neutralus, *o morališkai į gėrį orientuotas meistriškumas,* besiskiriantis nuo apsukrumo, gudrumo ir suktumo, kurie gali būti nukreipti ir į morališkai neutralų ar blogą tikslą. Kasdienėje vartosenoje "protingumu" dažnai laikomas toks pragmatinis meistriškumas, kai galvojama apie savą naudą. Ir KANTAS protingumą laiko "meistriškumu renkantis priemones savo didesnei gerovei" (DMP BA 42). Tačiau čia kalbama apie protingumą kaip dorybę, taigi apie savybę, kuri iš esmės yra nukreipta į gėrį.

Čia reikėtų atkreipti dėmesį į M. WEBERIO pradėtą, vėliau labai paplitusį *nusistatymo etikos* ir *atsakomybės etikos* išskyrimą. Savo rašinyje "Politika kaip pašaukimas ir profesija" (1919 ir 1971 leidimai) jis taip nusako šį skirtumą:

- ***Nusistatymo etika* dorovines normas arba reikalavimus supranta kaip visuotinius pajungiančius įpareigojimus, kuriems reikia paklusti neatsižvelgiant į situacijų sąlygojamas pasekmes. WEBERIO supratimu, pvz, "absoliutistinė Evangelijos etika", tarkime, Kalno pamokslas, šia prasme atstovauja nusistatymo etikai: "Krikščionis daro tai, kas teisinga, o pasekmes palieka Dievo nuožiūrai".**

- Tuo tarpu *atsakomybės etikos šalininkas* laikosi požiūrio, "kad reikia prisiimti atsakomybę už (numatomas) savo veiksmų *pasekmes"*, taigi renkantis (dėl aplinkybių morališkai rizikingas) priemones vardan pasekmių reikia eiti į kompromisus su situacijos keliamais reikalavimais (549-556).

WEBERIO skyrimas filosofiniu požiūriu yra mažai diferencijuotas, todėl jis davė dingstį įvairiems nesusipratimams. Taip, pvz., WEBERIO nusistatymo etika dažnai buvo painiojama su nuostatos reikšme KANTO moralės teorijoje.

(1) Atrodo, kad WEBERIS nepakankamai skyrė tai, kas (morališkai) gera nuo to, kas (doroviškai) teisinga (plg. 5.2). Jeigu esama savarankiškos moralumo reikšmės, tai ji gali būti būdinga tik besielgiančiojo nusistatymui (3.2.6). Tačiau jei mums rūpi, kas doroviškai teisinga, tai mes atsiribojame nuo subjektyvaus nusistatymo aspekto ir gvildename (pvz., atsižvelgdami į argumentacijos formas 5.3.2) objektyviai galiojančių normų klausimus.

(2) Jei pasakymus "nusistatymas" ir "atsakomybė" vartojame etikoje įprastu būdu, tada jų vieta - prasminis moralumo lygmuo (5.2), ir čia jie yra glaudžiai tarpusavyje susipynę. Tada apie neatsakingą moralinį nusistatymą galima kalbėti tiek pat mažai, kaip ir apie atsakomybę be nusistatymo. Nors WEBERIS aiškiai atsiriboja nuo tokio nesusipratimo (551), tačiau jo pateiktas skyrimas jį tiesiog provokuoja.

(3) Galiausiai, atrodo, kad vėberiškos atsakomybės etikos šalininkas yra utilitaristas. Teisėtus VVEBERIO siekius būtų galima greičiausiai patenkinti turbūt pasiremiant (aristoteliška) protingumo kaip dorybės teorija ir ją jungiant su KANTO moralės principu (3.2). Tada, viena vertus, būtų galima visiškai prisiimti atsakomybę už (numatomas) poelgių pasekmes, tačiau, kita vertus, būtų išvengta mūsų kritikuotų (2.5.2) utilitaristinių išvadų.

(4) Ar Evangelijos etika iš tikrųjų yra nusistatymo etika, kaip teigia WEBERIS, taigi - ar tai etika, kuri neatsižvelgdama į situacijas ir nesirūpindama išdavomis, atskirus atvejus pajungia normoms, tegu sprendžia egzegetai.Tačiau aristoteliškos protingumo dorybės TOMO pateikta recepcija rodo, kad didžiajai daliai krikščionių Evangelijos poveikio istorijos tradicijai negalima priklijuoti tos vėberiškos "nusistatymo etikos" etiketės.

6.5. Ekskursas: MacIntyre'o dorybių etika

Pagrindinė aristoteliškos dorybių etikos tendenciją atgaivino šiuolaikinis *noearistotelizmas*, pavyzdžiui, daug diskusijų sukėlęs A. MACINTYRE'O veikalas "Dorybės praradimas" *(After Virtue,* 1981). Autorius griežtai pasisako prieš moderniosios etikos subjektyvizmą ir, remdamasis ARISTOTELIU, pritaria dorybių teorijai, teigiančiai dorovę glūdint konkrečiuose socialiniuos kontekstuose ir tradicijose. Kartu pagal šią teoriją skiriami trys dorybių etikos lygmenys:

- Pirmajame kalbama apie dorybes konkrečiose *praktikos srityse*. Čia "praktika" laikoma "kiekviena koherentiška ir kompleksinė socialiai pagrįstos, kooperatyvios žmogiškos veiklos forma" (251). Skirtingose

praktikos srityse žmonėms tenka skirtingi *socialiniai vaidmenys.* Konkrečiame socialiniame kontekste paprastai gana aišku, kokio tobulumo (dorybės) kiekvienu atveju reikalauja tam tikras socialinis vaidmuo, pvz., kokia turi būti gera mama, geras draugas, mechanikas, konduktorius ar politikas. Be to, socialinių vaidmenų dorybės yra nukreiptos į *gėrybes, kurios yra neatskiriamos nuo šios praktikos,* tai reiškia, "kad jų įgijimas yra gėris visai praktiškai veikiančiai bendrijai" (255).

Dorybė yra įgyta žmogiška savybė, kurios turėjimas ir naudojimas apskritai mums suteikia galimybę pasiekti tam tikrai praktikai būdingas dorybes, **o jos trūkumas veiksmingai kliudo siekti tokių gėrybių. (255 ir t.)**

- Antrajame lygmenyje kalbama apie atskiro žmogaus *gero gyvenimo,* taigi "viso žmogaus gyvenimo, kuris gali būti pavadintas geru", *tikslą* ir "naratyvinę tvarką" (268). Taigi iškyla klausimas apie "galutinį *Telos*" (292). MACINTYRE'O manymu, plačiai gyvenimo formai, peržengiančiai vaidmenines dorybes praktikos srityse, būdinga *ieškoti gėrio.* "Jis įgalina mus sutvarkyti kitas gėrybes", "išplėsti savo supratimą apie dorybių tikslą ir turinį" ir "suprasti dorumo ir pastovumo vietą gyvenime" (292).

Todėl dorybes reikia suprasti kaip dispozicijas, kurios ne tik leidžia praktiškai veikti ir įgalina mus pasiekti nuo praktikos neskiriamas gėrybes. Bet suteikdamos galimybę **nugalėti kančias, pavojus, pagundas ir nukrypimus, kuriuos mes sutinkame ir kurie leidžia mums geriau pažinti save ir gėrį, aktualiu būdu jos padeda ieškoti gėrio. [...] Geras gyvenimas žmogui yra gyvenimas, praeinantis ieškant gero** gyvenimo **žmogui, o tokiam ieškojimui būtinos dorybės yra tos, kurios mus įgalina suprasti,**
B **kas be to ir kas dar yra žmogui geras gyvenimas. (293)**

- Trečiąjį lygmenį apibūdina tai, kad mano gyvenimas glūdi "istorijoje tų bendrijų, iš kurių aš kildinu savo identitetą" (295). Su socialiniais vaidmenimis ir gyvenimą formuojančiu galutinio *Telos* ieškojimu aš visada esu supančiose *tradicijose,* kurios mane apibrėžtai kontekstualizuoja (pvz., šeima, profesija, miestas, tauta, religija, kultūra). Kartu gyva tradicija "yra istoriškai išplėsta ir socialiai įkūnyta argumentacija" (297). Glūdėjimas tradicijoje reikalauja

dorybės, t.y. turėti adekvatų jausmą tradicijų, kurioms priklausoma arba kurios iškyla. Ši dorybė neturi būti maišoma su konservatyviu žavėjimusi **tuo, kas sena; aš nenoriu girti tų, kurie pasirinko konvencionalų konservatyvų** *laudator temporis* ***acti*** **vaidmenį. Veikiau yra taip, kad adekvatus tradicijos jausmas pasireiškia apčiuopiant ateities galimybes, kurias praeitis paliko dabarčiai (297 ir** t.).

Šia prasme MACINTYRE'O dorybių etikos normatyvumas glūdi sociali-

niuose kontekstuose ir tradicijose; jo nereikia kiekvieną kartą pagrįsti ar išvesti iš pirmųjų principų, bet galima parodyti ir atrasti konkrečiuose socialiniuose kontekstuose.

Tokios dorybių etikos pozicijos, be abejo, daugeliu atžvilgių gali būti vaisingos dabartinės etikos siekiams. Tačiau jie riboti ten, kur socialinių kontekstų praktika normuoja ne vienareikšmiškai, bet yra nulemta nesutarimų, taip pat ten, kur svarbios tradicijos yra trapios ir ginčytinos. Tokiais atvejais nėra alternatyvos sk. 5.3.2 svarstytoms argumentacijos formoms.

6 skyriaus santrauka

- SCHILLERIO ir KANTO ginčo esmė yra klausimas, kiek tai, kas gera, gali būti daroma ne tik iš pareigos, bet kartu ir su džiaugsmu. SCHILLERIS reikalauja protingos moralinio reikalavimo garbės ir jusliško polinkių žavesio harmonijos.
- Tokią harmoniją turėjo omenyj ir klasikinės dorybės sąvokos autoriai. Moralinė dorybė yra įgyta savybė, kuri įgalina protingą, gerą poelgį. Dorybingas žmogus savo juslinius afektus yra suformavęs protu, todėl jis noriai daro tai, kas gera. Dorybių etika atveria plačias galimybes morališkai formuoti gyvenimą.
- PLATONO svarbiausių dorybių teorijoje kalbama apie tai, kad išmintį pasiekęs protas valdo agresyviąją - nirštančiąją ir geismingąją jusliškumo puses ir vieną jų veda į drąsą, kitą - į santūrumą. Viso žmogaus harmonija yra teisingumas.
- Anot ARISTOTELIO, etinės dorybės glūdi konkrečioje polio teisėje ir polio etose; doroviną normatyvumą galima apibrėžti tik remiantis socialiniuose kontekstuose įrašytomis dorybėmis. Dorybė visada yra vidurys tarp ydingų (disfunkcionalių) kraštutinumų.
- TOMA AKVINIEČIO dorybių lentelė sujungia svarbiausias dorybes (protingumą, teisingumą, drąsą, santūrumą) su malonės pilnomis teologinėmis dorybėmis (tikėjimu, viltimi, meile).
- Protingumas kaip praktinio proto dorybė yra (praktiškai įgyta) savybė, apibrėžianti gerą poelgį pagal situaciją ir atsižvelgiant į laukiamas pasekmes, t. y. į situacijos kontingencijas, aplinkybes ir galimybes priimti praktinį sprendimą, kuris numatytų teisingą priemonę geram tikslui optimaliai pasiekti.

7 Laimė ir prasmė

Baigdami šią sisteminę apžvalgą, norėtume aptarti dvi glaudžiai susijusias temas, vaidinusias svarbų vaidmenį etikos istorijoje. Abi temos yra apie doroviškai reikšmingoje veikloje siekiamas *gėrybes.*

7.1 Laimė

Kokią prasmę dorovinėje veikloje įgauna žmogaus laimė? Pabandysime išplėtoti šį klausimą, susiedami ARISTOTELIO ir KANTO pozicijas. Pirmas žvilgsnis rodytų jas esant priešingas. Tačiau vėliau atsiskleidžia didelis panašumas.

- ARISTOTELIO teigimu, laimė (*eudaimonia, beatitudo*) yra kiekvienos praktikos tikslas, "tai, kas tobula, kam pakanka savęs paties" ir "veiklos galutinis tikslas" (NE I 1097 b 20).

Tik aukščiausiasis gėris yra galutinis tikslas. Taigi jci yra tik vienas galutinis tikslas, tai jis ir bus mūsų siekiamas gėris, o jeigu jų yra daug, tai gėris bus tas, kuris bus tobuliausias. Tikslą, kurio siekiama tik dėl jo paties, vadiname tobulesniu už tą, kuris yra tik priemonė kitam tikslui pasiekti [...]; absoliučiai tobulu vadiname tą tikslą, kurio siekiame tik dėl jo paties, o niekuomet - dėl kitų tikslų. Toks gėris kaip tik yra laimė. Mat ją visada pasirenkame dėl jos pačios, o niekuomet - dėl ko nors kito. [...] Tas pat išeina ir remiantis (laimės) pakankamumo sau sąvoka. [...] Pakankamu sau mes vadiname tai, kas, visiškai atskirai imama, padaro gyvenimą pageidaujamą ir neturintį jokių trūkumų. Mes matome, kad toks dalykas yra laimė: ji yra labiausiai iš visų gėrybių siektina, nes nėra kitų gėrybių sumos sudedamoji dalis (1097 a 25 - b 16).

- Poziciją, laimę traktuojančią kaip kiekvienos veiklos paskatą, KANTAS vadina *eudemonizmu* ir atsiriboja nuo jos. KANTO teigimu, eudemonistiniam požiūriui iš esmės trūksta savarankiškos moralumo reikšmės (3.2.4), nes jam būdingas materialinės, subjektyvios, hipotetinės ir heteronominės motyvacijos lygmuo.

Taigi *eudemonistas* sako: ši palaima, ši laimė yra tikroji jo doros elgsenos priežastis. Nc pareigos sąvoka *betarpiškai* sąlygojanti jo valią, bet tik *dėl* ateityje trokštamos laimės jis esąs skatinamas atlikti savo pareigą [...]; jcigu *eudemonija* (laimės principas) iškeliama kaip principas vietoj *eleuteronomijos* (vidinės įstatymdavystės lais-

II vės principo), tai to išdava yra bet kokios moralės *eutanazija* (švelni mirtis). (DMD • A VIII ir t.)

Aišku, kad čia KANTAS kategoriškai pasisako ne prieš ARISTOTELĮ, bet pirmiausia prieš hedonistinę britų empirizmo etiką (2.2). Iš esmės KANTAS į "eudemonizmą" žiūri kaip į "hedonizmą". O ARISTOTELIS griežtai skiria laimę (palaimą, *eudaimonia)* ir (juslinį) malonumą *(hedonė).* Mat ARISTOTELIO teigimu, *žmogaus laimė yra nuolatinė veikla, kurioje tobuliausias žmogaus sugebėjimas atbaigiamas tobuliausio objekto atžvilgiu.* O tobuliausias žmogaus sugebėjimas yra *protas.* Todėl laimė gali glūdėti tik *protingoje veikloje.* Taigi *Stagiriečio* eudemonizmas kaip tik ir nėra hedonizmas.

Taigi jei "žmogui priderantis darbas arba jo sielos veikla, kuri remiasi jos protinguoju pradu arba vyksta ne be jos protingojo prado" ir jeigu "kiekvienas darbas tobulai atliekamas tik remiantis jam būdinga dorybe, - jei taip yra, tai aukščiausias žmogui pasiekiamas gėris yra sielos veikla jai būdingos dorybės prasme, o jeigu yra daug dorybės formų, tai geriausios ir tobuliausios dorybės prasme" (NE I 1097 a 6 - 18).

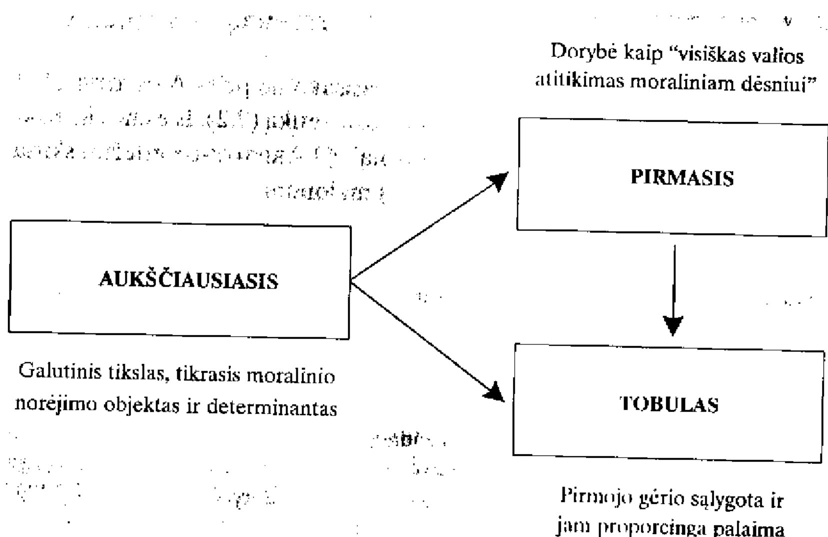
ARISTOTELIS skiria *du tobuliausius* proto *objektus,* ir šiuo atžvilgiu - dvi alternatyvias *laimės galimybes:*

- **pirmasis, tobulesnis objektas yra vien *teoriškai* suvokiama *tiesa*; juo remiasi teorinio gyvenimo laimė *(bios theoretikós, vita contemplativa).***
- **antrasis objektas yra geras gyvenimas ir veikla *visuomenėje polyje;* juo remiasi praktinio gyvenimo laimė *(bios praktikos, vita activa).***

Išminčiui teoriniame gyvenime tam tikra prasme užtenka savęs paties ir nereikia jokios etinės dorybės, o tobulumas ir autarkija (savaiminis pakankamumas) praktiniame gyvenime įmanomi tik teisingai sutvarkytame polyje (plg. 5.3.1.4 ir 6.3.2). Visuomeninė polio struktūra yra dirva tam geram gyvenimui ir veiklai, kuriuose įgyvendinama antroji laimės alternatyva. Čia laimė glūdi protingoje namų veikloje, draugystėje, kaimynystėje ir politikos sferoje. Ji pasireiškia protingai ir teisingai suformuotose socialinio ir politinio gyvenimo srityse.

Taigi ARISTOTELIO teigimu, laimė kaip galutinis praktikos tikslas glūdi *proto determinuojamoje* veikloje. Malonumas *(hedonė)* niekada negali būti protingos laimingos veiklos pagrindas. Tiesa, aristoteliška dorybės sąvoka (6.2) rodo, kad dorajam protinga praktika taip pat yra maloni ir džiaugsminga.

|| Anot ARISTOTELIO, dauguma, kuri aukščiausiuoju gėriu ir tikrąja laime laiko malonumą", yra "vergiškos prigimties - jie pasirenka gyvulių gyvenimą" (1095 b 15-20); P! mat ji tenkinasi tuo, kas bendra žmogui ir gyvuliui, jusliškumu, nesirūpindama protu, kuris būdingas tik žmogui ir skiria jį nuo gyvulio (1097 b 20 - 1098 a 5). Žinoma, dorajam "dori veiksmai yra patys savaime malonūs: kiekvienas iš jų yra



18 pieš. Aukščiausiasis gėris Kanto filosofijoje

ne tik malonus, bet ir vertingas bei gražus, - ir didžiausiu mastu". [...] Jo gyvenimui "nereikia malonumo tarsi kokio prikabinamo papuošalo, nes jų gyvenimas yra
11 **savaime malonus" (1099 a 15-23).**

Šiuo atžvilgiu - kalbant KANTO kalba - aristoteliško dorybingo žmogaus veikla, ARISTOTELIO požiūriu, yra veikla iš *pareigos,* t. y. remiantis proto determinacija, tačiau kartu - ir iš *polinkio,* taigi - maloni (plg. 6.1.). Laimė kaip aukščiausia gėrybė ir galutinis tikslas, kaip tobulybė ir autarkija, apima abu dalykus: tai, kas protinga, *kas motyvuota,* ir malonumą, kuris dorybingam žmogui yra *savaime susijęs* su tuo, kas protinga. Matome, kad KANTO eudemonizmo kritika ARISTOTELIO pozicijos kaip tik ir nepaliečia.

Ir KANTUI kyla klausimas apie *aukščiausią gėrį,* kurį reikia "sukurti valios laisve" (PPK A 135). Jis turi apimti du dalykus:

- Viena vertus, pirmąjį gėrį kaip "visišką valios atitikimą moralės dėsniui" (A 145), kuris taip pat apibrėžiamas kaip dorybė, dorovė ar šventumas ir *iš esmės priklauso* nuo laisvo apsisprendimo, t. y. ar mes pasieksime pirmąjį gėrį, priklauso nuo mūsų pačių.
- Antra vertus, *laimę* kaip *tobulą gėrį* (A 13 - 135), kurį KANTAS laiko proporcingu pirmajam gėriui. Tiesa, šiuo tobulu gėriu įmanoma dis-

ponuoti tik ribotai, t. y. jo įgyvendinimas priklauso ne tik nuo mūsų. KANTO aukščiausiojo gėrio sąvokoje *pirmasis gėris* yra *tobulo gėrio* sąlyga, taigi dorumas - laimės sąlyga.

Paaiškėja, "kad praktiniais pagrindiniais teiginiais įmanoma mąstyti [...] bent jau kaip galimą, natūralų ir būtiną ryšį tarp dorovės įsisąmoninimo ir vylimosi jai proporcingos laimės, kaip jos sekmens, [...] kad, vadinasi, dorovė yra *pirmasis gėris* (kaip aukščiausiojo gėrio pirmoji sąlyga), o laimė nors ir yra antras jo elementas, tačiau taip, kad ji tėra moraliai sąlygotas, bet vis dėlto būtinas dorovės sekmuo. Tik esant tokiai subordinacijai *aukščiausiasis gėris* yra visas grynojo praktinio proto objektas [...]" (A 142). "Laimė - toks protingos būtybės būvis pasaulyje, kai per visą jos egzistavimą *viskas vyksta pagal jos norą ir valią*" (A 148).

Taigi KANTAS aukščiausiojo gėrio kaip galutinio praktikos tikslo idėjoje determinanto vaidmenį skiria pirmajam gėriui, kuris konkrečioje veikloje iškyla kaip pareiga. Tačiau aukščiausiasis gėris apima ir pirmojo gėrio sąlygotą laimę. Tad KANTAS, kaip ir ARISTOTELIS, teigia dorybės ir malonumo subordinaciją, kai dorybė yra sąlyga, o malonumas - ją lydintis sąlygojamasis. Kadangi KANTAS nevartoja aristoteliškos dorybės sąvokos, todėl suprantama jis kitaip pabrėžia ir šį subordinacijos santykį. (6.2). KANTAS neatsižvelgia į klasikinei dorovės sąvokai tipišką aspektą, kad dorybingas žmogus dorais veiksmais džiaugiasi dėl to, kad afektai pasiduoda moraliniam "įforminimui", taigi jie jau "savaime susiję su malonumu".

Ir dar vieną problemą KANTAS sprendžia kitaip negu ARISTOTELIS: KANTAS pabrėžia, kad mūsų dispozicijoje yra būtent pirmasis, o ne tobulas gėris. Čia jis sutinka su ARISTOTELIU, atkreipiančiu dėmesį į tai, kad laimės sėkmė daugeliu atžvilgių priklauso nuo išorinių gyvenimo aplinkybių (pvz., sveikatos, gerovės, draugų, vykusių vaikų), kurioms mūsų įtaka ribota. Tačiau ARISTOTELIS, kuris savo etikoje atmeta teologinę dimensiją ir laimės perspektyvas mato esant šiapus, šiuo atveju tik nurodo *dorybę kaip būtiną laimės sąlygą,* o *pakankamas* laimės sąlygas (išorines gyvenimo aplinkybes) palieka biografijos valiai. Laimę pasiekia - jei iš viso pasiekia - tik doras žmogus. Tačiau ar jis ją pasieks, priklauso nuo atsitiktinių gyvenimo aplinkybių.

KANTAS pateikia tokius kontrargumentus: dorovės dėsniu protas mus *a priori* įpareigoja sukurti ir stiprinti aukščiausią gėrį pasaulyje (pvz., tikslų karalystės forma). Todėl tobulas gėris turi būti *galimas.* Turi būti įmanoma susieti pirmąjį ir tobulą gėrį. O kadangi tobulas gėris (pirmajam gėriui proporcinga laimė) tik iš dalies yra mūsų dispozicijoje, praktinis protas dėl aukščiausio gėrio galimybės turi postuluoti *Dievo buvimą,* kuris vienin-

telis galėtų laiduoti pirmajam gėriui proporcingą tobulą gėrį (A 169-171). Bet tada moralumui proporcinga laimė pasirodo esanti priklausoma nuo Dievo.

Krikščioniška recepcija iš esmės pakeitė aristotelišką eudemonijos (*beatitudo*) sampratą. *Teorinio gyvenimo* laimę ARISTOTELIS interpretavo kaip šio gyvenimo filosofinės teorijos laimę. Krikščionybėje ji susiejama su amžinu gyvenimu ir suprantama kaip galutinis anapusinis prasmingas tikslas. Ji įgavo DIEVO esmės palaimingos žiūros reikšmę (*virio beatifica divinae essentiae*). Tam tikra šios amžinosios *theoria (visio)* pirmine pakopa laikyti žemiški dieviškumo svarstymai *(contemplatio)* mąsliajame gyvenime *(vita contemplativa* kaip *bios theoretikós* transformacija). Nors įgyvendinant moralines ir dieviškas dorybes (plg. 6.3.3), aktyvus praktinis pasaulietinis gyvenimas *(vita activa)* ir galėjo teikti tam tikros žemiškos laimės viltį, tačiau pirmiausia jis buvo pamaldumo ar moralinio išbandymo erdvė, tad - amžinosios palaimos prielaida ir sąlyga. Buvo manoma, kad tarp laikino išbandymo ir amžinojo gyvenimo egzistuoja proporcingai teisingas santykis.

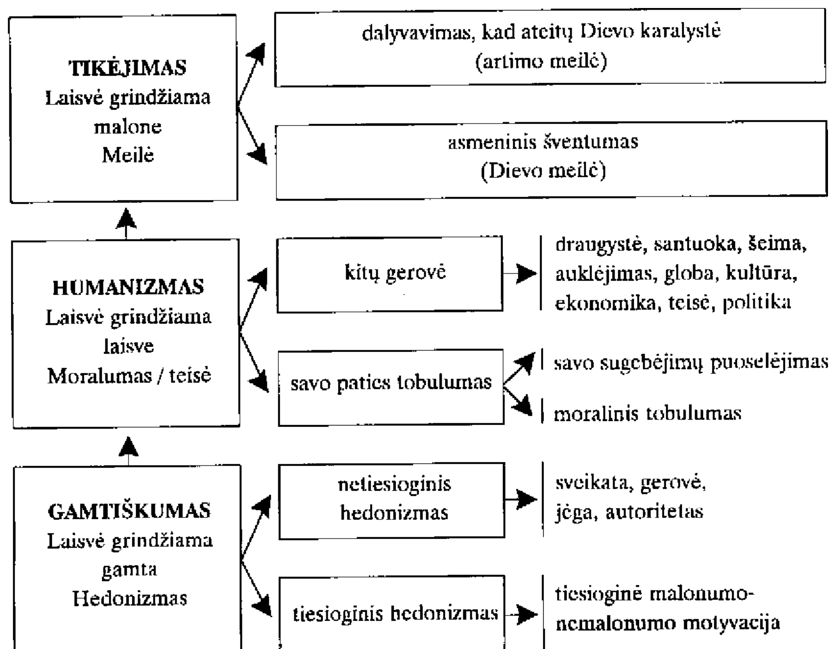
7.2 Prasmės pakopos ir prasmės pretenzijos

Praktikos kontekste prasmė mums iškyla kaip *orientacija arba nukreiptumas į tikslą.* Zmogiškos veiklos sąvoka, atrodo, apima ir veiksmo tikslingumą prasminiame kontekste. Šiuo atžvilgiu dažnai kalbama apie *prasminį praktikos a priori* ir čia turima galvoje, kad esminė praktikos prielaida yra pramės perspektyva. Be to, konkrečios tikslo intencijos kaip priemonės jungiasi į platesnes prasmės perspektyvas. Tokios dalykų padėties neneigia ir empiristinis požiūris:

> Daugelis į refleksiją linkusių žmonių norėtų, kad jų gyvenimas kartais gautų kažką panašaus į prasme. Tik nedaugelis mūsų galėtų sąmoningai pasirinkti gyvenimo būdą, kurį mes laikytume visiškai beprasmiu (P. SINGER, 1984, 293).

Moralinėje praktikoje darome prielaidą, kad šis nukreiptumas į vieną tikslą yra protingai pagrįstas ir šiuo atžvilgiu gali būti laikomas atsakingu. Ligšioliniuose svarstymuose apie dorybę, laimę, aukščiausiąjį gėrį ar tikslų karalystę, netiesiogiai aptarėme prasmę arba protingas-atsakingas moralinės praktikos tikslo perspektyvas įvairiuose kontekstuose. Žemiau pabandysime *doroviniu-normatyviniu požiūriu diferencijuoti* bendras prasmines praktikos plotmes. Architektoniškai išskirsime prasmines *pakopas*, o jose - atskiras *prasmines pretenzijas.* Ši diferenciacija atskleis perėjimą nuo fundamentaliosios etikos į specialiosios etikos praktines sritis.

Diferencijuodami galime remtis ir ARISTOTELIO svarstymais, ir TOMO natūralių polinkių teorija (4.2) arba KANTO dorybių teorijos suskirstymo principais.



19 pieš. Prasmės pakopos ir prasmės pretenzijos

Pirmiausia skiriame dvi prasmines pakopas, kuriomis gali būti grindžiama laisvė: tai *gamtiškumas* ir *humanizmas.* Tačiau čia kiltų klausimas, kiek filosofinės etikos požiūriu *tikėjimą* galima laikyti savarankiška *(trečiąja)* prasmės pakopa. (Plg. E. HEINTEL 1981, 215-245).

7.2.1 Gamtiškumas: tiesioginis hedonizmas

"Gamtiškumas" - tai ta prasminė praktikos pakopa, kai *laisvė* grindžiama *gamta t. y.* natūraliais instinktais, impulsais ir interesais. "Gamta" mes čia laikome juslinę - instinktyvią žmogaus tikrovę.

ARISTOTELIO nuomone, čia kalbama apie tai, kas žmogui bendra su kitomis gyvomis būtybėmis, o ne apie tai, kas būdinga tik žmogui ir kuo jis skiriasi nuo kitų gyvų būtybių (N E I 1907b - 1098 a 20). Anot KANTO, šioje prasminėje pakopoje tiesiog dėl savimeilės principo (egoizmo) žmogus linksta daryti tai, kas jam malonu ir naudinga; dėl to čia kol kas būtina ne moralė, o tik tam tikras (techninis) meistriškumas ir sugebėjimas pragmatiškai svarstyti (plg. DMP BA 40 ir t.).

Prasminė gamtiškumo pakopa iš principo yra orientuota į *malonumo-*

nemalonumo motyvaciją ir šiuo atžvilgiu yra apibrėžta *hedonistiškai*. Šiame prasminiame lygmenyje skiriame *du* hedonizmo *tipus: tiesioginį ir netiesioginį*.

Tiesioginiam hedonizmui prasminis praktikos tikslas - *gauti didžiausią tiesioginių malonių išgyvenimų sumą*. Mes susipažinome su ARISTIPU (2.3) kaip radikaliu šio tipo atstovu. Tačiau tik labai nedaugelis filosofų atstovavo šiai pozicijai, prieš kurią visų pirma nukreiptos *trys įžvalgos*:

- tiesioginis hedonizmas galų gale visada žlunga dėl *negatyvaus malonumo-nemalonumo balanso*. "Mat kiekvienas malonumas trokšta amžinybės" (NIETZSCHE), tačiau kaip malonumas nepajėgia būti ilgalaikis.

> **Tai, kas vadinama laime tikslia prasme, veikiau kyla staiga patenkinus susikaupusius poreikius ir pagal savo prigimtį įmanoma tik kaip epizodinis reiškinys. Kiekviena trokštamos malonios situacijos tąsa** sukelia **tik drungno pasitenkinimo jausmą (S. FREUD 1953, 75).**

Bandymas prasmę suvokti kaip tokių epizodų sumos didinimą gana dažnai sukelia "pagirias", socialinę dezintegraciją, sugadina sveikatą. Todėl net "išmintingi patarimai" siūlo pereiti nuo tiesioginio, konsekvenciško hedonizmo **(ARISTIPAS) prie netiesioginio hedonizmo (EPIKŪRAS).**

Su tuo glaudžiai susijęs *hedonizmo paradoksas:*

M **"Hedonizmo paradoksas" yra tai, kad siekiantys laimės dėl jos pačios dažnai jos nepasiekia, o kiti, turintys visiškai kitų tikslų, ją randa [...]. Mes randame laimę ir pasitenkinimą, siekdami savo tikslų ir juos pasiekdami. Evoliucijos kalba galėtume sakyti, kad laimė yra tarsi vidinis atlyginimas už mūsų pasiekimus. Subjektyviu požiūriu tikslo pasiekimas (arba pažanga jo siekiant) duoda mums pagrindą būti laimingiems. Todėl savo laimės galime siekti nukreipdami žvilgsnį ne vien tik į laimę (P. SINGER 1984, 295 ir** t.).

Tai ne tik ARISTOTELIO (7.1) **nuomonė; ir šiuolaikinė** logoterapija **teigia:**

> **Tie, kas iškelia pasitenkinimą kaip principą, daro jį formalios intencijos objektu arba net formalios refleksijos objektu [...]; tai įgalina jam tapti tuo, kuo jis turi būti - efektu. Tačiau šis malonumo *qua* efekto pakeitimas malonumu *qua* intencijos objektu jau lemia paties malonumo iškraipymą: malonumo principas sudūžta atsitrenkęs į save patį. Kuo daugiau žmogui rūpi malonumas, tuo labiau jis jo ir netenka [...]. (V. E. FRANKL 1987, 100)**

Galų gale kiekvienas hedonizmas *žemina žmogų*, nes jis žmogaus būties prasmę bando įkurdinti ikižmogiškoje, gamtinėje srityje, o ne žmogui būdingoje sferoje.

Kiekvienas žino, kaip mūsų gyvenimą gali pagražinti ir praturtinti malonumai, patogumai ir pramogos. Etika neturi apkartinti šių įvairių džiaugsmų. Tačiau ji parodo, kad šie džiaugsmai negali patenkinti žmogiškos prasmės reikmių. O šių reikmių struktūroje hedonistinė prasmės plotmė yra žemiausia. Todėl ARISTOTELIS pašiepia pasakiškai turtingą Ninevijos karalių Asurbanipalą, kuris savo antkapio epigramoje giriasi turįs dabar tai, ką yra valgęs ir ką patyręs tenkindamas lyties aistrą: ARISTOTELIS rašo: "Ant galvijo kapo nieko kito ir negalima buvo užrašyti". (NE I 1095 b 22; plg. CICERONAS, Tusc. V, 101)

7.2.2 Gamtiškumas: netiesioginis hedonizmas

Čia kalbama apie savimeilės principo *netiesioginį* pagrindimą malonu - mu-nemalonumu. Užuot didinus tiesioginio poreikių patenkinimo sumą, iškeliamos ilgalaikiškesnės prasmės perspektyvos arba gyvenimo planai. *Mokėjimas gyventi* įsakmiai liepia atsisakyti tiesioginio pasitenkinimo ir susitaikyti su trumpalaikiu nemalonumu, kad galima būtų pasiekti ilgalaikius tikslus ir taip gauti tvirtą pozityvaus malonumo - nemalonumo išskaičiavimo formą. Tačiau motyvacija galiausiai lieka hedonistiškai orientuota į savimeilės principą, todėl tebėra gamtiškumo srityje. Šioje srityje yra daugybė prasminių pretenzijų. Čia pirmiausia priklauso savo *sveikatos* išlaikymas, taip pat *gerovė, valdžia ir garbė.*

Kad išlaikytume sveikatą, kad išvengtume grėsmės gyvybei ir įvairiausių ligų sukeltų negalavimų, dažnai mums tenka atsisakyti tiesiogiai tenkinti malonumus. Pirmiausia tam mus skatina savimeilės principo pragmatizmas. Be abejo, yra protinga ir sveikintina reguliariai valyti dantis, kad jie būtų sveiki ir būtų išvengta skausmingo karieso. Tačiau būtų neteisinga jau čia imti kalbėti apie moralinę praktiką. Veikiau čia veikla, kuri šią netiesioginę malonumo-nemalonumo išskaičiavimo formą rekomenduotų kaip hipotetinį imperatyvą (3.2.4). Rūpintis sveikata pirmiausia mus įkalbinėja sugebėjimo taisyklės ir išminties patarimai. Šia prasme nereikėtų pažodžiui suprasti pamėgto naujametinio linkėjimo "Svarbiausia - sveikata!". Kad ir kokia svarbi ir reikšminga būtų nuosava sveikata, ji tėra gamtinei prasmės plotmei priklausantis gėris, todėl ir negali būti svarbiausias dalykas, kuriuo galėtų būti užsklęsta žmogaus prasmės problematika.

Remdamasis ARISTOTELIU, TOMAS nuodugniai atskleidžia, kad tokios prasmės pretenzijos *nėra savitikslės.* (STh I.II 2). Jos yra *instrumentinės* ir todėl būtų neteisinga į jas žiūrėti kaip į tikslus, kuriems pakanka jų pačių ir kurių turi būti siekiama dėl jų pačių. *Sveikata* įgalina siekti kitų tikslų. *Gerovė* atveria besimainančias erdves galimybėms įgyvendinti. *Valdžia* reikia naudotis atsakingai. *Garbė* yra didelių laimėjimų rezultatas, todėl šių laimėjimų atžvilgiu - antrinė. Jei tokias prasmės pretenzijas motyvuoja tik savimeilės principas, moralumo lygmuo dar nepasiekiamas. Jis pasiekia-

mas tik tada, kai "tiek savo asmens, tiek ir kiekvieno kito asmens" (plg. 3.2.2) *žmogaus savitiksliškumas* tampa *kategoriniu imperatyvu* ir šias prasmės pretenzijas daro savomis, pakeldamas jas į kitą, ne hedonizmo, o *humanizmo* pakopą.

7.2.3 Prasminė humanizmo pakopa

Čia kalbama apie "vien tik žmogui būdingą veiklą" (ARISTOTELIS), taigi apie tai, kad laisvė (protas) grindžiama *laisve.* Ir šioje prasminėje pakopoje laisvė įvairiopai remiasi gamta, bet tai yra *dėl* pačios *laisvės.*

Jei žmogaus asmens savitiksliškumas praktiškai grindžiamas kategorinio imperatyvo savitiksliškumo formule, tai čia asmuo niekada nepasirodo vien tik kaip protinga būtybė, bet visada kartu ir kaip gamtinė būtybė, ir kaip poreikius turinti būtybė. Šiuo atžvilgiu laisve motyvuojama laisvė remiasi ir gamta. Ji remiasi ir nuosavais, ir kitų natūraliais poreikiais ir galimybėmis; bet tai - vardan laisvės, t. y. atsižvelgiant į bendros ir teisingos tikslų viešpatijos idėją (3.2.3), kai į kiekvieną žiūrima kaip į tikslą savaime.

Tik čia pasirodo prasmės pretenzijos, vertos, kad dėl jų būtų gyvenama. Jos susijusios su *moralinėmis* gėrybėmis. Prasminė humanizmo pakopa kartu yra ir moralumo pakopa. Remdamiesi KANTU mes galime šioje prasminėje pakopoje skirti *du prasminių pretenzijų tipus,* du "tikslus, kurie kartu yra ir pareigos" (DMD A 5 ir t.); juos vadiname *nuosavu tobulumu* ir *aplinkinių gerove* (A 13).

(1) *Nuosavas tobulumas.* Šito tikslo kaip savaime pareigos prasmės pretenzijos, Kanto teigimu, apima *dvi sritis:*

- Viena vertus, čia kalbama "apie visų sugebėjimų kultūrą apskritai, proto iškeltų tikslų išplėtojimą" (A 23).

Žmogui tenka pareiga: "iš savo prigimties primityvumo, iš gyvūniškumo (*guoad actum*) palengva skintis kelią link žmoniškumo, vien tik kurio dėka jis pajėgia kelti sau tikslus, veržtis aukštyn, įveikti savo neišprusimą ir taisyti savo klaidas; ir šitai jam ne tik *pataria* techninis - praktinis protas, siekiantis tokių tikslų, bet ir besąlygiškai *liepia* moralinis - praktinis protas, padarantis šį tikslą jo pareiga, kad jis būtų vertas jame glūdinčio žmogiškumo (DMD A 15).

Prasminė nuostata plėtoti savo sugebėjimus ir lavintis pagal savo galimybes nėra vien tik (hipotetinis) išminties pasiūlymas, ši nuostata *įpareigoja* pagal pačios asmenybės orumą ir savitiksliškumą.

Kita vertus, kalbama apie "savos valios kultūrą iki pat gryniausios dorybės nuostatos" (A 15), apie *moralinio tobulumo* siekį, taigi - apie prasminį tikslą *būti iš tiesų geru žmogumi.*

Remdamiesi klasikine dorybės sąvoka (6.2), šią prasminę pretenziją galime suprasti šitaip: kalbama apie dorybės siekimą, taigi - apie aistrų, afektų, jausmų ir polinkių lavinimą ir formavimą remiantis protu. Taip žmogus tampa "dorovinio gėrio mylėtoju" (NE I 109 a 13). Čia atsiveria perspektyva formuoti gyvenimą moralinio tobulėjimo linkme.

Taip yra apibrėžtas prasminių pretenzijų fonas, turintis *pareigų sau pačiam pobūdį.*

(2) Artimųjų gerovė. Moralinio tobulumo prasmės pretenzija neišvengiamai susipynusi su artimųjų gerovės prasmės pretenzijomis. Jose išsiskiria gausybė bendrų žmogiškų ir socialinių santykių. Turime galvoje paslaugumą *artimui,* angažavimąsi *draugystėje, santuokoje, šeimoje, auklėjime, kultūroje, ūkyje, ir politikoje.* Visose šiose srityse tikslų karalystės prasme išsiskiria morališkai reikšmingos prasmės plotmės, kuriose laisvė grindžiama laisve ir kurios yra vertos, kad dėl jų būtų gyvenama.

Tačiau angažavimasis čia yra moralinė praktika tiesiogine prasme tik tada, jei iš tiesų laisvė grindžiama laisve, taigi jei šio angažavimosi determinantas yra artimųjų gerovė. Bet kuriuo metu angažavimosi motyvacija gali "pavirsti" hedonistine - egoistine (pvz., strategine) gamtos motyvuojama laisve. Tada determinantas jau nėra artimųjų gerovė, lemiama tampa asmeninė nauda - malonumas, sveikata, gerovė, valdžia ar garbė. Tačiau toks "virsmas", žinoma, rodo *prasmės stoką* ar *jos krizę.*

Grįžkime prie mūsų svarstymų apie laimę (7.1)! Dabar matome, *kad laimė ir prasmė įmanomos tik prasminėje humanizmo pakopoje,* taigi moralinėje praktikoje, kuri krypsta į nuosavą tobulumą ir artimųjų gerovę. Galima būtų paklausti, ar šitokia išvada galiausiai neįrodo moralinės motyvacijos *heteronomiškumo*? (3.2.4). Jei laimę ir prasmę įgalina pasiekti tik moralumas, tai moralinė praktika turėtų būti savimeilės principo reikalavimas; tačiau tada ARISTOTELIO eudemonizmas galiausiai būtų tik hedonizmo variantas. Ar KANTO eudemonizmo kritika nėra kietas riešutas ARISTOTELIO atžvilgiu, nes ir moralumo ženklu pažymėtas tikslo siekimas priklauso savimeilės principui?

ARISTOTELIS kritiškai analizuoja šitą klausimą (NE IX 1168 a - 1169 b). Jis skiria *dvi savimeilės (philautia) rūšis.* Jos skiriamos pagal tai, *ko sau siekiama praktiniame gyvenime.*

- Pirmu atveju kalbama apie savimeilę *gamtiškumo* (hedonistinėje) prasmės pakopoje. Tai *egoisto* savimeilė. Jis stengiasi pasisavinti kuo daugiau išorinių gėrybių ir nesvyruoja turėti naudos kitų sąskaita.

Vieni, laikydami šią sąvoką peikiamąja, savimylomis vadina tuos, kurie patys sau skiria didesnę dalį turto, garbės ir kūniškų malonumų. Dauguma žmonių kaip tik to siekia ir dėl to eikvoja didžiausias jėgas, tarsi tai būtų didžiausios gėrybės, - todėl dėl jų ir kovoja. Tie, kurie yra tokie gobšūs, klusniai pataikauja geismams ir apskritai savo aistroms bei neprotingajai savo sielos daliai [...]. Šitokia savimyla teisingai yra smerkiama.

• Antru atveju kalbama apie visiškai kitą savimeilės tipą. *Čiaprotas (laisvė)* grindžiamas pačiu savimi, ir gėrybės, apie kurias kalbama, yra neapibrėžtos ir ne tik nepaliečia kitų interesų, bet padeda jiems plėtotis teisingumo link. Si savimeilė nėra egoistinė ar heteronominė, joje įgyvendinamas tikrasis gėris sau (nuosavas tobulumas) ir kitiems (artimųjų gerovė), taigi - ji realizuojama *humanizmo* prasminėje pakopoje.

O to, kuris visada iš visų jėgų stengiasi elgtis teisingai ar nuosaikiai ar daryti tai, kas derintųsi su dorybėmis, jeigu jis trokšta sau turėti tai, kas kilnu ir gražu, niekas nepavadins savimyla ir nesmerks. Bet šitoks žmogus atrodo esąs didesnis savimyla, nes jis sau pačiam paskiria tai, kas gražiausia ir geriausia, jis rūpinasi pačia svarbiausia savo esybės dalimi ir visais atvejais jai paklūsta [...] Todėl tas yra savimyla, kuris myli tą svarbiausią ir lemiamą savo dalį ir dėl jos gyvena. Taip pat žmogus yra vadinamas nesusivaldančiu ar susivaldančiu priklausomai nuo to, ar jį valdo protas, ar ne, nes protas yra svarbiausioji žmogaus dalis, ir tie žmogaus veiksmai yra savanoriški ir žmogui tinkami, kurie atliekami remiantis teisingu proto sprendimu.

Nepriklausomai nuo tikėjimo prasminio lygmens, čia tampa reikšmingi Biblijos žodžiai: "Kas stengsis išsaugoti savo gyvybę, tas ją pražudys, o kas ją pražudys, tas ją atgaivins" *(Lk* 17, 33). Laimę ir prasmę pasiekiame tiksliai tiek, kiek praktiškai atsisakome grynai subjektyvių asmenų interesų, taigi - hedonistinės egoisto motyvacijos ir rūpinamės savo tobulumu ir kitų gerove, taigi - gėrybėmis bei vertybėmis. Jas kaip objektyvias būtinai mums iškelia praktinis protas *qua* sąžinė. Kol mūsų motyvacija išlieka tik hedonistinė, kol mes vaikomės tik savo subjektyvios naudos ir klausome vien hipotetinio imperatyvo, tol mes nepasiekiame laimės ir prasmės.

Moralumo pretenzija šioje prasminėje pakopoje iškyla kaip *nesureliatyvinama ir absoliuti.* Ji transcenduoja viską, "kas mums gyvenime gali pasisekti ar nepavykti, arba ką mes jame padarome ar patiriame" (HEINTEL 1981, 220). Ji sureliatyvina ir *gyvenimą,* kuris nėra "aukščiausias iš gėrybių", o moralinė kaltė pasireiškia kaip "didžiausia iš blogybių" (SCHILLER). Šia prasme PLATONAS leidžia įkalintam SOKRATUI ištarti, kad svarbiausia turėtų būti ne *gyventi,* bet *teisingai gyventi;* ir mes neturėtume svarstyti,

ką rinktis - neteisybę ar mirtį ir kokią nors kančią (Kritonas, 47 d - 48 e). Nepaisant moralumo pretenzijų absoliutumo, kyla klausimas, *ar žmogiškos būties prasmės problematika gali baigtis šia pakopa.* Be abejo, faktiškai įmanoma humanizmą arba moralumą suvokti kaip galutinę prasminę pakopą. Tačiau visose žmogiškos kultūros tradicijose esama *trečiosios prasminės pakopos,* kuri nors ir pripažįsta savarankišką ir absoliučią moralumo plotmę, transcenduoja ją į kitą absoliutumo santykį. Tai prasminė *tikėjimo* pakopa, kai kalbama apie *laisvę iš malonės.*

7.3 Etika ir tikėjimas

Filosofinė etika, kurios sistemos pagrindinius bruožus aptarėme, iškelia nemažai *ribinių klausimų,* bet į juos atsakyti ji pati negali. Kai kuriuos ribinius klausimus parodo *prasminės tikėjimo pakopos.* Neatsitiktinai etika arba moralė visose kultūrose iš pradžių sudarė simbiozę su religija, o didieji religijos kritikai (pvz., MARXAS, NIETZSCHE, FREUDAS) visada kartu kvestionavo savarankišką moralumo reikšmę. Toliau norėtume apsvarstyti keturis tokius pagrindinius klausimus.

7.3.1 Prasmės tranzityvumas

Kasdien mus supa dažniausiai tiesiogiai įtikinami prasminiai kontekstai, kurių mes daugiau neproblematizuojame. Šie prasmės kontekstai išryškėja mūsų prisiimtuose profesiniuose, šeimos, laisvalaikio ir kt. vaidmenyse. Tačiau neretai būna, kad mes tam tikra prasme išaugame iš šios kasdienės rutinos, atsitraukiame nuo *šių prasmės kontekstų* ir *klausiame apie jų prasmę,* apie jų *vertę didesnėje prasmių visumoje.* Tokia žvilgsnio pokyčio galimybė susijusi su ta esmine žmogaus būsena, kurią atskleidėme (3.1.1.) kaip transcendentalinę perskyrą. Mes neištirpstame tam tikruose prasminiuose mūsų gyvenimo kontekstuose, bet galime juos transcenduoti į platesnes prasmines perspektyvas, ir tai verčia klausti apie *galutinę ir absoliučią mūsų praktikos ir mūsų gyenimo prasmę.* Ši galutinė prasmė tada yra visų kitų prasminių pretenzijų sąlyga.

PLATONAS pateikė įvairias šios temos variacijas. Ypač įspūdinga yra jo *Eroto teorija,* išplėtota *Puotoje* (207-211 / D 63-65). Daimonas Erotas (plg. FĮ 1.2) įkūnija pagrindinę žmogaus tendenciją arba jauseną. Viena vertus, Erotas yra *stokos sąmonė,* o antra vertus, - raginamas stokos *siekimas pavirsti grožiu.* Šis siekimas pirmiausia veda Erotą į paviršutiniškas, žemesnes grožio pakopas, kuriose jį, žinoma, netrukus pasiveja ir toliau skatina trūkumo sąmonė. Taip jis įveikia pakopą po pakopos, kiekvieną turėdamas aplenkti, kol savo kelyje aukštyn pasiekia grožį patį savaime - absoliučią pakopą, kur jo siekimas nurimsta.

Parodėme, kaip filosofinė etika, tarkime, KANTO etika, apibrėžia aukščiausiąjį gėrį ir galutinę praktikos prasmę (7.1): tai *moralinio tobulumo (pirmasis gėris) ir (šiam proporcingos) laimės vienybė.* Tačiau toks atsakymas yra keblus, turint galvoje tai, kad žmogus privalo sau kelti prasmės klausimus įsivaizduojamos mirties akivaizdoje.

M. HEIDEGGERIS šituos dalykus svarsto taip: per visą savo gyvenimą veikdamas žmogus yra susijęs su savo *visumos būtimi* ir *baigtine būtimi;* tačiau šios nėra. Jo praktika dėl "ko - valia" nesamos visumos būties akivaizdoje turi iš esmės ateities pobūdį. Tačiau *mirtyje,* kuri užbaigia gyvenimą ir šiuo atžvilgiu jį perkelia į visumos būtį, ši visumos būtis virsta jau-nebe-būtimi (II, 314-327). Netikėta mirtis nepaiso į pozityvią visumos būtį įglaustos žmogaus prasmės problematikos. Nors mirtis - paskutinė gyvenime, bet kaip tokia yra būtent ne visumos būties pabaiga galutinio prasmės tikslo požiūriu (plg. FĮ 5.5.1.)

Visas prasmės perspektyvas nutraukiančios mirties staigumas, atrodo, pateikia tokias klausimo apie praktikos prasmę alternatyvas:

- Arba praktikos prasminis *a priori* dėl visumos būties ir jau-nebe - būties identiteto yra pasmerktas *žlugti ir mirti*; tada šios dalykų padėties galima pasekmė galėtų *būtiherojinis absurdiškos egzistencijos prisiėmimas,* pavyzdžiui, J. P. SARTRE ir A. CAMUS teorijose.
- Arba žmogaus būties prasmės problematika pakeliama į prasminę *tikėjimo* pakopą ir ten sprendžiama taip, kad prasmės tranzityvumas *transcenduoja mirtį* ir galutinai pasibaigia anapus mirties. Tačiau tada žmogiška prasmės problematika jau nebetraktuojama vien kaip moralumo problema; veikiau tikintysis žino, kad kiekvienas morališkai reikšminga praktika paremtas prasmės suteikimas tik tada yra galutinis, jei čia atsisakoma mūsų tvarkdarystės, nes toks prasmės suteikimas priklauso nuo *transcendencijos paslapties.*

Šios alternatyvos neišvengiama ir tada, jei prasmės tranzityvumas susiejamas su tomis prasmės plotmėmis, kurias mes aptarėme kaip *"kitų gerovę"* (7.2.3), tai yra su santuoka, auklėjimu, kultūra, ūkiu, politika ir teise. Moraliniu požiūriu angažuodamiesi tokioms humanizmo pakopoje esančioms prasmės plotmėms, siekiame ugdyti asmenis ir socialines struktūras, kurių prasminiai santykiai gali transcenduoti mūsų mirtį. Kartu, žinoma, visada darome prielaidą, kad galiausiai kiekvieno žmogaus žmogiška būtis turi prasmę. Socialiniai dariniai kaip institucijos asmenų, kurie jose gyvena, iš principo yra instrumentiniai. Tik asmenys yra tikslai savaime. Šiuo atžvilgiu prasmės tranzityvumas nuo artimų žmonių prasmės pretenzijų galiausiai vėl verčia grįžti atgal į *individualaus asmens prasmės problematiką.* Jei ši neužbaigiama, tai kiekvienas asmuo yra atviras.

7.3.2 Nedisponuojamas tobulas gėris

KANTO teigimu, aukščiausias gėris ir galutinis praktikos tikslas apima

ir *pirmąjį* (moralinis tobulumas), ir *tobulą* (šiam porporcinga laimė) gėrį. Pagal šį apibrėžimą aukščiausias gėris yra moralinės praktikos objektas (7.1). Pirmuoju gėriu mūsų valia bent iš principo gali disponuoti, nes jis priklauso nuo mūsų morališkai reikšmingos laisvės. O tobulu gėriu mes galime disponuoti tik iš dalies, nes jis priklauso nuo gyvenimiškų santykių, išorinių aplinkybių ir įvairiausių atsitiktinumų, kurie dažnai sunaikina mūsų praktines galimybes. Tačiau čia iškyla naujas filosofiškai apibrėžto aukščiausio gėrio *aporetikos* požiūris: moralinis dėsnis reikalauja siekti aukščiausio gėrio pasaulyje. Tačiau dėl to, kad negalima disponuoti tobulu gėriu, šis aukščiausias gėris daugeliu atžvilgių pasireiškia kaip nepasiekiamas, kaip *negalimas prasminis tikslas*. Bet jei moralumas daro pareiga tai, kad neįmanoma, ar jis taip pat nėra absurdiškas? KANTO teigimu, neišvengiamai pakliūvame į tokias *praktinio proto antinomijas*:

> O kadangi prisidėjimas prie aukščiausiojo gėrio, savo sąvoka apimančio šią sąsają (pirmojo ir tobulo gėrio), yra *a priori* būtinas mūsų valios objektas ir neatskiriamai susijęs su moralės dėsniu, tai negalimybė prisidėti turi įrodyti ir dėsnio klaidingumą. Vadinasi, jei aukščiausiasis gėris pagal praktines taisykles negalimas, tai ir moralės dėsnis, paliepiantis prisidėti prie šio gėrio, yra fantastinis ir nukreiptas į tuščius įsivaizduotus tikslus, taigi pats savaime klaidingas. (PPK A 136)

Šią antinomiją nesunku iliustruoti: alkstančiųjų, engiamųjų, nusivylusiųjų ir iškankintųjų bėdos pateikia begalę pavyzdžių, kaip individų gyvenime faktiškai žlunga aukščiausiasis gėris. Būtų absurdiška bandyti aiškinti, kad jų nelaimė esanti proporcinga jų kaltės išdava, ir tai moraliniu požiūriu pateisinti. Ši antinominė žlugimo tragika taip pat gresia ir žmogiško bendrabūvio, ir socialinių struktūrų prasmės plotmėms. Turime galvoje santuokų ir šeimų iširimą, puikių projektų, sumanymų, net ištisų kultūrų žlugimą, tautų kančių kelius ir grandiozinių valstybinių darinių saulėlydį, ir gamtos katastrofas bei epidemijas. HEGELIS pagrįstai kalba apie istoriją kaip apie "skerdynių lauką". Šia prasme būtų neperspektyvu tobulo gėrio nesėkmes bandyti vertinti moraliniu požiūriu; dažnai nepasiseka turint ir geriausią valią, ir doriausius ketinimus. Ar nepaaiškėja, kad "skerdynių lauke" įgyvendinti aukščiausiąjį gėrį paprasčiausiai neįmanoma? Ar moralumo siekiai ir pastangos nėra visada atgyvenę ir absurdiški, turint galvoje tai, kad realizuoti teisingumą ir humanizmą pasaulyje nėra vilties?

KANTAS išsprendžia šią antinomiją *Dievo buvimo postulatu*. Jei norima, kad moralinis dėsnis nebūtų kuriamas remiantis "tuščiais, įsivaizduotais tikslais, taigi pats savaime būtų klaidingas", galiausiai turi būti įmanomas aukščiausiasis gėris tobulo gėrio prasme. Tačiau šią galimybę gali užtikrinti tik Dievas, nes tik jis disponuoja tobulybe. Prasminėje (krikščionių) tikėjimo pakopoje atsiveria tokia perspektyva: nors žemiški įvykiai kupini skerdynių lauko santykių, tikintysis žino esant Dievą kaip aukščiausiojo gėrio

galimybę ir kartu kaip bet kokio moralumo tikslą. Žinoma, tikintysis, matydamas gausybę morališkai nepateisinamo kentėjimo Dievo paslapties akivaizdoje turi iškęsti *teodicėjos problemą*. Bet, nepaisant skerdynių lauko tragikos, jis gali prisidėti prie didesnio teisingumo, nes laukia *ateinant Dievo karalystės,* kuri galiausiai yra daugiau negu visa, kas mums žemėje pasiseka ar nepasiseka. Jis žino, kad Dievo karalystė siekia pasireikšti visa mūsų žemiška praktika, idant būtų atbaigta pasaulio pabaigoje. Tada kryžiaus perspektyva - praktiškai reikšmingai - siejasi su prisikėlimo perspektyva.

7.3.3 Kaltės problema

Naują filosofine-etine prasme apibrėžto aukščiausiojo gėrio aporetikos požiūrį atveria tokia esminė patirtis: iš esmės mus ištinka nesėkmės ne tik dėl mūsų nedisponuojamo tobulo gėrio, *bet ir mūsų disponuojamo aukščiauiojo gėrio srityje,* taigi moralėje kaip tokioje. Aristoteliškuosius dorybingumo idealus ir kantiškuosius tobulumo idealus vis *pamina kalte paženklinta* mūsų kasdieninė praktika. Mes įsitikiname, *kad vien tik moralumas neįgalina būti gerais ir teisingais.*

Tai, kas krikščionių tradicijoje vadinama *gimtąja nuodėme* (*peccatum originale),* filosofiškai galima iš dalies atkurti taip: blogas, kaltas veiksmas korumpuoja patį veikėją; mat blogis pažeidžia asmeninę harmoniją, kurios siekia klasikinė dorybės sąvoka (6.2 ir 6.3.1) ir vis giliau klampina į proto (dorovės dėsnis) ir polinkio (afektai) antagonizmą. Prisideda ir tai, kad dėl egzistencialinio žmonių *visuomeniškumo* ir *istoriškumo* (plg. FĮ 5.4 ir 5.5) kaltės svarba neišvengiamai didesnė už patį kaltą asmenį. Visuomenėje ji tampa tarsi *kaltės atmosfera,* o istorijoje - *kaltės tradicija.* Šią atmosferą ir tradiciją patvirtina ir sustiprina kiekvienas kaltas veiksmas. Mes gyvename visuomenėje ir istorijoje, jau pažymėtose tokiu ženklu. Ši atmosfera ir tradicija veikia mūsų socializaciją (pavyzdžiais, įtakomis, patyrimu, įpročiais, "nuodėmės struktūromis") ir sukelia "netvarkos dispoziciją" *(dispositio inordinata),* kuri skatina polinkį į blogį. Patyrimas, kad žmogiškąją praktiką lemia ne vien griežtai moralinės paskatos, įgalina KANTĄ kalbėti apie "žmogaus prigimtinį polinkį į blogį" (Rel. B 20-39). Nors ši dispozicija nepanaikina atsakingos laisvės moralinio veiksnio, bet ji apsunkina gėrį ir prisideda prie to, kad mes vis palūžtame ir nusikalstame. PAULIUS šią patirtį aprašo taip:

> **[...] Aš randu tokį įstatymą, kad kai trokštu padaryti gera, prie manęs prilimpa bloga. Juk kaip vidinis žmogus aš žaviuosi Dievo įstatymu. Deja, savo kūno nariuose jaučiu kitą įstatymą, kovojantį su mano proto įstatymu. Jis paverčia mane belaisviu nuodėmės įstatymo, glūdinčio mano nariuose. Vargšas aš žmogus!** (*Rom* 7, 21-24)

Turint galvoje šį aukščiausio gėrio aporetikos momentą, kyla klausimas apie kalto žmogau *nuteisinimą* ir *atpirkimą,* klausimas apie *išganymą,* transcenduoja viską, ką galima pasiekti žmogaus moraliniu elgesiu. Žino-

ma, šis išganymas turi būti mąstomas taip, kad laikinai nepanaikintų savarankiškos moralumo reikšmės, kartu ją apimtų. Tačiau tai, kas prasminėje tikėjimo pakopoje vadinama malone ir išganymu, visada yra daugiau negu visa, kas gali būti pasiekta ir užsitarnauta moraliniu "kūriniu". Visų bandymų tapti geru ir teisingu vien siekiant moralumo žlugimas prasminėje tikėjimo pakopoje verčia tikėtis nuteisinimo ir išganymo (nuodėmių atleidimo) ne dėl nuosavo moralinio vertumo, bet dėl išganančio Dievo malonės. Be to, žinoma, malonė ir išganymas visada liks susiję su moraliniu požiūriu, išsakomu kalba apie *atsivertimą, atgailą ir bausmę*. Šitaip gali būti įveikta krizė, į kurią patenka pats save grindžiantis moralumas, o žmogui išganymas atveria naują moralumo santykių erdvę.

7.3.4 Sąžinės reikalavimas

Čia kalbama apie ribinį klausimą, kaip reikia aiškinti *absoliutų ir kategorinį reikalavimą,* kurį mes atrandame savaime kaip "proto faktą" (3.2.1) ir kuris yra konstitutyvus kiekvienai sąžinei ir kiekvienam moraliniam santykiui. KANTAS taip tematizuoja šį ribinį klausimą:

Taigi iš tikrųjų nesuprantame besąlygiško moralinio imperatyvo praktinio būtinumo, bet juk suvokiame jo *nesuvokiamumų,* o tai yra viskas, ko iš tiesų galima reikalauti iš filosofijos, kuri principuose prieina net iki žmogaus proto ribų. (DMP, 108)

Ar šio reikalavimo besąlygiškumas pakankamai apibrėžtas, jeigu mes jį mėginame grįsti subjektyvia-individualia transcendentalumo (3.1) egzistencija? Mūsų svarstymuose apie autonomiją ir teonomiją (4.3) buvo matyti, kad tradicija jau nuo SOKRATO sąžinės reikalavimo besąlygiškumą dažnai grindė *teologiškai.* J. H. NEWMANAS ypač įsakmiai sąžinės reikalavimą interpretavo kaip Dievo reikalavimą:

Jei mes, kaip kad būna, nusižengę sąžinės balsui, jaučiamės atsakingi, susigėdę, išsigandę, tai reiškia, kad čia esama Vieno, kuriam mes atsakingi, prieš kurį mes susigėdę, kurio reikalavimų bijomės. [...] Šie mūsų jausmai yra tokio pobūdžio, kad jiems reikia protingos esybės kaip judinamosios priežasties. Mes nesame švelnūs akmeniui, nejaučiame ir gėdos prieš arklį ar šunį. Mūsų negraužia sąžinė ar gailesys sulaužius vien žmogišką įsakymą. Vis dėlto yra taip, kad sąžinė pažadina visus šiuos kankinančius dvasinius išgyvenimus, sumišimą, blogas nuojautas, savigraužą. O kita vertus, ji siūbteli virš mūsų gilią ramybę, tikrumo jausmą, atsidavimą ir viltį, kurios negali suteikti joks žemiškas objektas. "Blogis paspruka, jei niekas juo neseka" (*Pat* 28, 1). Bet kodėl jis paspruka? Iš kur jo baimė? Kas yra tai, ką jis pamato vienatvėje, tamsoje, slaptose savo širdies kertelėse? Jeigu tokių dvasinių išgyvenimų priežastys nepriklauso regimam pasauliui, tai objektas, kurio

link jie nukreipti, turi būti antgamtinis ir dieviškas. Taigi sąžinės fenomenas liepia įspausti mūsų dvasioje aukštesnio valdovo atvaizdą, tokio teisėjo, kuris būtų šventas, teisingas, galingas, visaregis, atlyginantis (VIII, 77).

Be teologinės-religinės kategorinio sąžinės reikalavimo interpretacijos lieka nesuvokiama štai kas: žmogus supranta, kad sąžinė iš viso jo gyvenimo reikalauja atsakomybės ir įpareigoja įgyvendinti jo laisvės užduotą humanizmą. Tačiau tada šį gyvenimą užbaigia mirties savivalė (7.3.1), negalėdama pasireikšti kaip prasminga visuma, kaip "nenykstamos laisvės tikrumas ir galutinumas" (K. RAHNER, plg. 6.2). Taip iš žmogaus, viena vertus, būtų radikaliai ir kategoriškai reikalaujama ir jis įpareigojamas, tačiau, kita vertus, jis savavališkai iškristų iš šių reikalavimų.

Tikintysis kategorinį sąžinės reikalavimą suvokia kaip netarpiškiausią išmintį, Dievo reikalavimas patiriamas žmonių gyvenime. Iš šio reikalavimo paaiškėja, kad Dievas trokšta žmonių idealumo ir tobulumo, laimės ir išganymo. Tada mirtis nebėra savavališkai beprasmė morališkai angažuoto ir atsakingo gyvenimo pabaiga, bet momentas, kai šis gyvenimas iškyla prieš Dievą kaip tikras ir galutinis, ir kai Dievas šį gyvenimą gali teisingai įvertinti.

Čia kyla dar vienas klausimas: kiek egzistencinė besąlygiško, kategorinio sąžinės reikalavimo reikšmė priklauso nuo to, ar šį reikalavimą mes įstengiame pamaldžiai suvokti kaip Dievo reikalavimą? Ar moralinė motyvacija neįgauna egzistencinės jėgos ir reikšmės, jei ji įpinama į žmogaus tikėjimo Dievu santykį? Ir atvirkščiai: ar neblėsta ir nenyksta moralinis reikalavimas, jei nebėra šio transcendentinio santykio, o reikalavimas siejamas tik su subjektu? Sis klausimas neteisingai suprantamas, jei jis nustumiamas į sankcijų (atpildas ir bausmė) heteronomijos lygmenį. Būtinai kalbama apie *autonominės* sąžinės reikalavimą. Šiai sąžinei ir jos moralinėms paskatoms, atrodo, ne vis tiek, ar jos autonomija suprantama kaip religinė-teologinė (4.3), ar ne. Moralinės *atsakomybės* reikšmė visai kita, jei ją suprantu kaip priklausomą nuo to atsakymo, kurį esu skolingas absoliučiam dieviškam Tu, kurio pripildytas aš suprantu esąs. Kartu nereikia šio požiūrio pabrėžti, tarkime, kad ir DOSTOJEVSKIO žodžiais: "Jei Dievo nėra, viskas galima". Bet reikėtų apsvarstyti tokias J. HABERMASO mintis:

Pometafizinis mąstymas skiriasi nuo religijos tuo, kad jis išgelbsti besąlygiškumo prasmę be rakurso į Dievą ar Absoliutą. [...] Besąlygiškumo prasmė kitokia negu guodžianti besąlygiška prasmė. Pometafizinio mąstymo erdvėje filosofija negali teikti paguodos, o religija neišvengiamą kančią ir nenubaustą neteisybę, vargo, vienatvės, ligos ir mirties kontingenciją pasuka į kitą šviesą ir moko iškęsti. Ko

gero, filosofija ir dabar dar gali skelbti moralinį požiūrį, kuriuo remdamiesi apie kažką objektyviai sprendžiame kaip apie teisingą ar neteisingą; šiuo atžvilgiu komunikatyvus protas jokiu būdu nėra tiek pat toli nuo moralės kaip ir nuo nemoralės. Tačiau visai kas kita pateikti motyvuotą atsakymą į klausimą, kodėl laikomės savo moralinių pažiūrų, apskritai - kodėl turime būti dori. Šia prasme turbūt galima sakyti: išgelbėti besąlygišką prasmę be Dievo bergždžios pastangos. (1991, 125)

7 skyriaus santrauka

- ARISTOTELIO teigimu, laimė yra galutinis veiklos tikslas. Čia jis laimę supranta kaip ilgalaikę, protingą ir dorą veiklą, kuri dorybingajam kartu yra džiaugsminga. Taigi laimėje kaip aukščiausiame gėryje protas yra praktikos determinantas. Šia prasme ARISTOTELIO eudemonizmas priartėja prie KANTO pozicijos: pastarajam aukščiausiąjį gėrį sudaro pirmasis gėris (moralinis tobulumas) ir - šiam subordinuotas - tobulas gėris (pirmajam gėriui proporcinga laimė).
- Prasmė yra nukreiptumas į tikslą. Mes skiriame prasmines praktikos pakopas pagal tai, kuriam lygmeniui esant grindžiama laisvė. Jei ji grindžiama gamta, kalbama apie tą prasminę pakopą, kurioje yra ikimoraliniai tiesioginio ir netiesioginio hedonizmo prasminiai reikalavimai.
- Jei laisvė grindžiama laisve, tai kalbama apie moralinę humanizmo prasminę pakopą. KANTO įsitikinimu, šioje prasminėje pakopoje galime skirti du prasminių reikalavimu tipus: nuosavą tobulumą ir kitų gerovę. Pirmas tipas - tai mūsų sugebėjimų kultūra ir mūsų valios moralumas. Antras - tai įvairiausi žmonių santykių ir socialumo prasminiai reikalavimai. Šioje prasminėje pakopoje esantis moralumo reikalavimas iškyla kaip nesureliatyvinamas, absoliutus reikalavimas.
- Prasmės tranzityvumas, nedisponuojamas tobulas gėris, kaltės problema ir sąžinės reikalavimas filosofinėje etikoje iškelia tikėjimo klausimą. Prasminė tikėjimo pakopa nepanaikina savarankiškos moralumo reikšmės, bet nukelia ją į (dieviškos) transcendencijos horizontą, kur laisvė grindžiama malone.

8 Reliatyvinimai

2 - 7 skyriuose pateikėme sisteminę pagrindinių fundamentaliosios etikos problemų apžvalgą. Čia istoriškai rėmėmės filosofinės etikos nuo PLATONO iki HEGELIO problemine sąmone. Fundamentalią etinę sistematiką pradėjome, nurodydami transcendentalinę perskyrą (3.1.) kaip empiristinės etikos (2) priešpriešą ir taip pasiekėmė metafizinę poziciją. Pastaroji įgalino patikslinti savarankišką moralumo reikšmę, ypač - transcendentalinės laisvės sąvoką (3.3). Taip morališkai svarbi *praktika* buvo iš principo atskirta nuo gamtos determinuoto, iš empirinių prielaidų būtinai išplaukiančio ir šiuo atžvilgiu atskirųjų mokslų paaiškinamo *elgesio.* Remiantis šiuo pagrindu, galėjo būti filosofiškai rekonstruoti ir reabilituoti kasdienės preliminarios sampratos principai.

Atskirųjų empirinių mokslų didžiulė dabartinė sėkmė kartu lėmė tai, kad (teisėtas) *metodinis* šių mokslų empirizmas vis pasireikšdavo kaip *filosofinis* empirizmas (2.7). Kartu empiriniuose *moksluose apie žmogų* stiprėjo tendencija *žmogišką praktiką suvokti ir tyrinėti kaip gamtos determinuotą, empiriškai-moksliškai paaiškinamą elgesį.* Su juo susijęs metafizinės problemos (grynojo proto tapimas praktiniu savaime, apriorinis moralės principas, transcendentalinė laisvė) užgožimas sureliatyvina savarankiškus praktikos moralinius veiksnius ir juos kvestionuoja. Susidaro įspūdis, kad moraliniai veiksniai apskritai nėra savarankiški; o gal moralė yra tik atskirųjų mokslų tyrinėjamų ir paaiškinamų empirinių procesų epifenomenas ar derivatas ir už savarankiškumo regimybę yra dėkinga mokslinio aiškinimo trūkumui.

Tokios reliatyvinimo tendencijos pirmiausia ateina iš *sociologijos, psichologijos* ir *biologijos.* Kadangi negalime atskleisti visos šių tendencijų įvairovės, imsime *keturias pozicijas,* kurių reikšmė dabar didžiausia. Sociologinio reliatyvizmo pavyzdžiu bus KARLO MARXO (1818-1883) pagrįsta *istorinio materializmo* teorija, psichologinio - SIGMUNDO FREUDO (1856-1939) *psichoanalizė,* o biologinio reliatyvizmo - KONRADO LORENZO (1903-1988) *etologija.* Be to, čia priklauso genealoginis FRIEDRICHO NIETZSCHE'S (1844-1900) reliatyvizmas, tačiau jo negalima priskirti jokiems minėtiems mokslams apie žmogų, jis veikiau yra istorinis-filosofinis sociologinių, psi-

chologinių ir biologinių motyvų perteikimas.

Atskleidžiant šiuos reliatyvizmus, reikia turėti galvoje štai ką:

- Šios pozicijos linksta iš principo kvestionuoti savarankišką moralumo reikšmę.
- Kartu jos perteikia gausybę svarbių požiūrių ir sampratų, į kuriuos turėtų atkreipti dėmesį filosofinė etika.

Remiantis šiomis pozicijomis, reikia parodyti pažinimo pažangos santykį su fundamentalios etikos sistematikos siekiais arba šių sampratų sisteminę vietą ir jų ribas.

8.1 Istorinis materializmas (Marxas)

Realaus socializmo žlugimas dabar pakenkė marksizmo aktualumui. Tačiau XX a. filosofijos raidoje MARXUI tenka svarbus vaidmuo. Jau amžių sandūroje ir tarpukario metu marksizmas buvo įtakinga filosofinė kryptis. Įvairios neomarksizmo apraiškos daugeliu atžvilgių formavo 1965-1980 m. mąstymą ir paliko ilgalaikes nuosėdas probleminėje filosofijos sąmonėje. Pirmiausia norėtume pateikti pagrindines istorinio materializmo teorijos idėjas, o po to apsvarstyti kai kuriuos su etika susijusius šios teorijos klausimus.

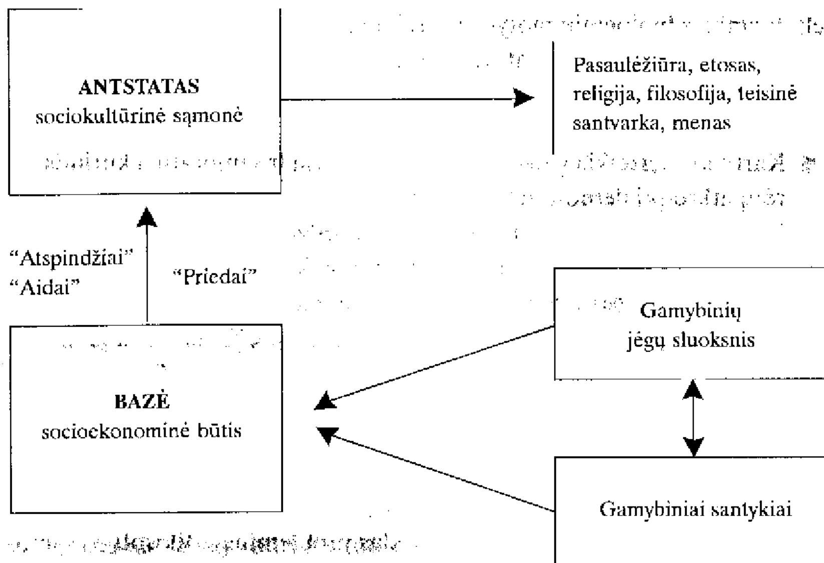
8.1.1 Istorinio materializmo teorija

Visai priešingai, negu vokiečių filosofija, kuri nusileidžia iš dangaus ant žemės, čia pakylame nuo žemės į dangų, t. y. mes remiamės ne tuo, ką žmonės sako, mano, įsivaizduoja [...], kad nuo jų galėtume ateiti prie tikrųjų žmonių; mes remiamės tikrai veikiančiais žmonėmis ir iš tikrojo jų gyvenimo proceso kildiname ir ideologinių šio gyvenimo atspindžių bei atgarsių išsivystymą. Net migloti vaizdiniai žmonių smegenyse taip pat yra būtini materialinio, empiriškai nustatomo ir su materialinėmis prielaidomis susijusio jų gyvenimo sublimatai. Moralė, religija, metafizika ir kitos ideologijos atšakos bei jas atitinkančios sąmonės formos daugiau nebeatrodo esančios savarankiškos. Jos neturi istorijos, jos nesivysto: žmonės, plečiantys savo materialinę gamybą ir savo materialinį bendravimą, drauge su šia tikrove taip pat keičia ir savo mąstymą, ir savo mąstymo produktus. Ne sąmonė nulemia gyvenimą, bet gyvenimas nulemia sąmonę. (VI, 20-21)

Pagrindines istorinio materializmo idėjas galime apibendrinti taip: *sąmonė* ir visos žmogaus *kultūros* apraiškos yra *antstatas,* kurį sąlygoja ir apibrėžia *bazė*-socioekonominiai, materialūs santykiai. Taigi sąmonės ir kultūros sritys yra *ekonominės-materialinės bazės atspindys.*

Ši bazė turi *dvipuses:*

- Viena vertus, tai -*gamybinės jėgos,* t.y. techninis-ekonominis visuome-



20 pieš. Bazės - antstato schema (istorinis materializmas)

nės vystymosi sluoksnis. Jis lemia, kokia yra visuomenė, pvz.: agrarinė ar industrinė.

- Antra vertus, tai - *gamybiniai santykiai,* taigi - socialinės struktūros, kuriose vyksta gamyba. MARXO nuomone, gamybiniai santykiai pirmiausia suvokiami kaip *nuosavybės,* po to - kaip *klasiniai santykiai.*

Tikrasis istorinis procesas paaiškėja iš bazinių santykių tarp gamybinių jėgų sluoksnio ir gamybinių santykių. *Kultūrinė-dvasinė* visuomenės raida yra antstatinė; ji yra esminės bazinių santykių dinamikos "atspindys", "aidas" ir "priedas". "Taigi sąmonė iš pat pradžių jau yra visuomeninis produktas ir toks išlieka, kol apskritai egzistuoja žmonės" (III, 30 ir t.).

Kiekvieną gamybinių jėgų sluoksnį atitinka jiems adekvatūs gamybiniai ar klasiniai santykiai. Gamybinės jėgos nuolat vystosi ir kinta, o valdančios klasės trokšta išlaikyti stabilius gamybinius santykius, kad apsaugotų savo privilegijas. Dėl to didėja gamybinių ir klasinių santykių disfunkcija gamybinių jėgų atžvilgiu ir kyla *revoliucinė situacija.* Revoliucijų rezultatas yra nauji, gamybines jėgas atitinkantys gamybiniai santykiai, kurie, toliau vystantis gamybinėms jėgoms, vėl gali tapti disfunkciniai. Sis procesas pasikartoja vis naujais klodais, taip gimdydamas istorijos *epochas* (vergovinę visuomenę, feodalizmą, kapitalizmą), kol *proletarinė* revoliucija padeda pagrindus beklasei, komunistinei visuomenei ir taip užbaigia klasių kovos istoriją (natūralią žmogaus istoriją).

Viso šio proceso *kultūriniam antstatui* būdinga tai, kad "valdančios klasės idėjos yra viešpataujančios kiekvienos epochos idėjos" (III, 46). Klasinėje visuomenėje kultūriniai dariniai (religija, filosofija, teisėtvarka, papročiai etc.) yra *ideologinio pobūdžio:* jie yra klaidinga sąmonė ir tarnauja valdančių klasių interesams. Tik proletariato - paskutinės, klasinę visuomenę panaikinsiančios klasės - kultūrinis antstatas bus teisingos sąmonės įsikūnijimas.

Atrodo, kad šitaip ir moralė bei dorovė praranda savo "savarankiškumo regimybę"; istorinis materializmas linksta jas suvokti kaip nesavarankiškus socioekonominio proceso atspindžius ar epifenomenus. Polemizuodami su istoriniu-materialistiniu mąstymu, bandysime apsvarstyti *tris klausimus:*

- Kiek tam tikroms normoms, vertybiniams vaizdiniams ir etoso formoms būdingas klasinis antstato pobūdis?
- Ar ši teorija mano esant bendrą žmogišką, virš klasių iškylantį moralinį principą, ar moralė tėra tiktai klasinė moralė?
- Ar istorinis materializmas teikia erdvės autonomiškam moraliniam subjektui ir morališkai svarbiam laisvam apsisprendimui?

Pats MARXAS nepateikia aiškių atsakymų į šiuos klausimus. MARXAS sukūrė istorinio materializmo teorijos pagrindus, bet sistemiškai šios teorijos neišplėtojo. Todėl šiuos klausimus teks parodyti marksizmo diskurse.

8.1.2 Antstatas ir etosas

Kiek tam tikroms normoms, vertybiniams vaizdiniams ir etoso formoms būdingas klasinis antstato pobūdis? Čia klausiama ne apie moralumą savaime, bet apie tam tikrą visuomenės *dorovės* pasireiškimą (plg. 5.2). Kiek pastarąją galima interpretuoti kaip socioekonominių santykių priedą? Atsakymas priklauso nuo to, kaip suvokiama bazės-antstato schema. Labai supaprastinus galima sakyti, kad marksizme esama dviejų interpretacijos tendencijų - *linijinės* ir *dialektinės:*

(1) Pagal *linijinę* interpretaciją *bazė vienpusiškai sąlygoja antstatą.* Tada sąmonė yra vien socioekonominės-materialios būties priedas ar funkcija ir šios būties atžvilgiu nėra savarankiška bei kūrybinga. O dorovės normos yra tik klasinių interesų išraiška, todėl iš principo ant jų krenta ideologijos šešėlis. *Viešpataujantis etosas tiesiogiai atspindi viešpataujančios klasės interesus.*

Prisiminkime 5.1.3 skyrelio svarstymus! Ten parodėme, kaip individuali sąžinė ir socialinis etosas veikia vienas kitą, ir ši sąveika lemia tiek sąžinės, tiek ir etoso plėlolę. Be to, rėmėmės tuo, kad šioje sąveikoje individualiai sąžinei tenka savarankiškas, produktyvus, kritinis vaidmuo. Individualios sąžinės nėra tik tiesioginiai socialinio etoso

priedai, bet *polemizuoja* su juo. Bazės-antstato linijinė interpretacija atmeta būtent šią kūrybinę sąmonės kaip sąžinės funkciją.

Linijinės interpretacijos pavyzdys gali būti šis FRIEDRICHO ENGELSO (1820-1895) tekstas:

> Vienodoms ar maždaug vienodoms ekonominio išsivystymo pakopoms moralės teorijos turi būtinai daugiau ar mažiau atitikti viena kitą. Nuo to laiko, kai išsivystė privatinė kilnojamų daiktų nuosavybė, visoms visuomenėms, kuriose ši privatinė nuosavybė egzistavo, bendras visiems turėjo pasidaryti moralinis priesakas: "nevok!" Ar dėl to šis priesakas darosi amžinu moraliniu priesaku? Anaiptol ne. Visuomenėje, kurioje bet kokie motyvai vogti yra pašalinti, vadinasi, kur ilgainiui vogs nebent tik pamišėliai, - kaip ten būtų išjuoktas toks moralės skelbėjas, kuriam ateitų į galvą mintis iškilmingai skelbti amžiną tiesą: nevok! (Anti-Diuringas, 81)

Ar apskritai galima tokiu būdu interpretuoti dorovines normas kaip tiesioginius socioekonominės bazės priedus? ENGELSAS turbūt teisus teigdamas, kad draudimas vogti iš esmės susijęs su ekonomine nuosavybės institucija; tiesa, čia dar neaišku, ar nuosavybė plačiąja prasme kaip "laisvės egzistencija" (HEGELIS) nėra tokia būdinga asmeniui, kad draudimas vogti nepriklausomai nuo epochų sąlygojamos ekonominės bazės galioja visuomet ir būtinai (nors ir skirtingai pasireikšdamas). Tačiau nepaisant vogimo: ar galima dorovines normas "būk teisingas!", "būk paslaugus!", "laikykis duotų pažadų!" ir pan. interpretuoti linijiniu-materialistiniu būdu kaip tiesioginius tam tikrų socioekonominių bazės darinių priedus? Toks drąsus sumanymas, atrodo, yra visai neperspektyvus.

Atrodo, kad linijinė interpretacija yra nepagrįsta net ir empiriniu požiūriu. Beviltiška kokios nors epochos dorovinių įsitikinimų ir socialinių etoso formų įvairovę bandyti aiškinti linijiniu-materialistiniu būdu. Čia turimi galvoje skirtumai tarp sofistinio ir sokratinio etoso, tarp Kalno pamokslo etoso ir to paties laikotarpio žydiškos ir helenistinės kilmės etoso formų, tarp feodalizmo epochos elgetaujančių vienuolių, katarų, albigiečių, begardų ir t.t. skurdo etoso, tarp būdingos britų etikai empiristinės orientacijos ir kontinentinės etikos. Panašus vaizdas atsivers ir tada, jei palyginsime istoriškai reikšmingas pozicijas, tarkime, J. LOCKE'O ir J. J. ROUSSEAU ar I. KANTO ir J. BENTHAMO etikas; ar tokių pozicijų skirtumus galima interpretuoti linijiniu-materialistiniu būdu kaip klasinės padėties priedus? Konkretus linijinės interpretacijos taikymas parodo, kad ji yra veikiau dirbtinė ir nevaisinga.

(2) *Dialektinė* interpretacija, skirtingai nuo linijinės, yra *revizionistinė*. Ji irgi neabejoja, kad socioekonominė materialinė bazė formuoja etosą ir jo normas. Bet ji sąmonę laiko ne tik šios bazės priedu, bet jėga, kuri pagal bazės duotas galimybes *aktyviai* ir *produktyviai* (reflektuodama, kritiš-

kai, keisdama) santykiauja su etosu. Nors (socioekonominė) būtis lemia sąmonę, bet sąmonė, reflektuodama save, aktyviai atsiskiria nuo būties; šiuo atžvilgiu subjektyvi sąmonė (sąžinė) ir socialinis etosas visada yra daugiau negu tik duotų bazių ar klasinių santykių priedai.

Si dialektinė bazės-antstato schemos interpretacija pateikia svarbią išvadą, kuri nors ir nebuvo marksizmo pagimdyta, bet pirmiausia dėl jo išplito ir buvo pripažinta: *tam tikros normos, vertybės ir etoso formos nėra neistorinės, idealios ar amžinos reikšmės, jos įpintos į savo socioistorinius kontekstus,* t.y. į konkrečius žmonių gyvenimiškus santykius. Taigi, viena vertus, jos yra antstatas tų bazių, kuriose svarbus vaidmuo tenka socioekonominiam išsivystymo lygiui ir su juo susijusiems visuomeniniams ir klasiniams santykiams. Tačiau, kita vertus, kartu jos yra šiuose kontekstuose gyvenančių žmonių dvasinio aktyvumo rezultatas. Mat žmonės netūno duotame etose kaip sraigės kiaukutuose, bet (pagal savo istorines galimybes) polemizuoja su duotybėmis. Šia prasme istorinis materializmas teisingai pabrėžia *etoso istoriškumą.* Čia reikėtų prisiminti mūsų svarstymus apie visuomeninį ir istorinį žmogiško motyvacijos horizonto sąlygotumą (4.1.1).

Šis požiūris tampa ypač svarbus, kai bandoma morališkai vertinti praėjusių epochų ar kitų kultūrinių dabartinio pasaulio hemisferų institucijų formas ir asmenų veiklos būdus. Būtų įtartinas sumanymas tokio vertinimo masteliu laikyti mūsų dabartinio etoso, sakykime, modernaus žmogaus teisių etoso, standartus. Moralinio veiksmų vertinimo ir institucijų teisingumo klausimai (pvz., religijos laisvės, moters padėties, mirties bausmės, vergovės ir baudžiavos, karo, socialinės lygybės) iš esmės kitoniškuose socialiniuose kontekstuose dažnai buvo keliami visiškai ne taip, kaip dabar mūsų hemisferoje. Dažnai tik išsami istorinė-sociologinė socialinių santykių analizė įgalina mus suprasti praėjusių epochų moralinio žmonių elgesio motyvacijos horizontą. Panašiai yra ir tada, jei bandome vertinti kitų dabartinių hemisferų etosą.

Kita vertus, tokios mums svetimos etoso formos nėra tiesiog (linijiniu-materialistiniu būdu) atitinkamų socialinių bazinių santykių priedai. Tai mes galime iliustruoti pavyzdžiu iš Naujojo Testamento. PAULIUS remiasi savo laiko socialiniais baziniais santykiais ir pagal savo laiko etosą vergijos iš esmės nelaiko neteisėta. Tačiau kaip krikščionis jis modifikuoja šį duotą etosą. Jis mato, kad krikščioniškoje Kristaus istorijoje vergija buvo sureliatyvinta *(Gal* 3, 26-28), tačiau jis pataria kiekvienam pasilikti tame sluoksnyje, kuriame jis buvo pašauktas *(1 Kor* 7, 20). Į krikščionybę atverstą pabėgusį vergą Onesimą jis grąžina jo šeimininkui krikščioniui Filemonui; tačiau Filemonas turi One-

simą sutikti "kaip mylimą brolį" (*Fm* 16). Matome, kad, viena vertus, iš anksto duoti socialiniai santykiai (bazė) sąlygoja moralinį apaštalo požiūrį; tačiau jis reflektuoja šią apibrėžtį pagal savo istorines galimybes. Taip pasiekiama meile grįsta patriarchalinė vergijos interpretacija, kuri tada galėjo formuoti krikščionišką etosą.

8.1.3 Universalus moralės principas ar klasinė moralė?

Ar istorinis materializmas mano esant bendrą žmogišką, virš klasių iškylantį moralinį principą, ar moralė tėra tiktai klasinė moralė? 8.1.2 skyriuje kalbėta apie tam tikras normas, vertybinius vaizdinius ir etoso formas. Jeigu sutiksime su (dialektiškai interpretuojamu) istoriniu materializmu dėl to, kad socialiniai baziniai santykiai iš esmės formuoja tam tikros visuomenės etosą, tai toliau kils klausimas: ar šio bazės sąlygojamo etoso skirtingumo pagrindas yra bendra žmogiška, apriorinė moralės samprata, kuri tik vėliau įgauna skirtingą raišką, ar baziniai santykiai (kaip klasiniai prieštaravimai) tiesiog lemia skirtingą sampratą? Kalbama apie tai, ar yra klases pranokstantis moralės principas (3.2), ar moralės esmę sudaro tai, kad ji yra klasinė moralė.

Nuosekli linijinė bazės-antstato schemos interpretacija linksta taip radikalizuoti klasines bazės aplinkybes, kad tampa neįmanoma bet kokia bendra žmogiška moralė ir bet koks moralinis diskursas tarp antagonistinių klasių. Atmetamas dorovinis *apriori*. Moralumas iš esmės yra klasinis antstatas ir suskaidytas klasinių antagonizmų. Šis susiskaidymas išryškėja bent revoliucinėse situacijose, taigi tada, kai engiamoji klasė suvokia savo klasinę padėtį, išplėtoja nuosavą antstatą ir iškelia jį prieš viešpataujančios klasės sukurtą antstatą. Šis ENGELSO tekstas, atrodo, gali būti tokios interpretacijos pavyzdys:

> Todėl mes atmetame kiekvieną mėginimą primesti mums bet kokią moralinę dogmatiką kaip amžiną, galutinį, nuo šiol nekintamą dorovės įstatymą tuo pagrindu, kad moralės pasaulis taip pat turįs savo nekintamus principus, kurie yra aukščiau istorijos ir nacionalinių skirtumų. Priešingai, mes teigiame, kad bet kuri moralės teorija lig šiol galų gale tebuvo visuomenės esamos padėties produktas. O kadangi visuomenė lig šiol vystėsi kaip klasinių prieštaravimų visuomenė, tai moralė visuomet buvo klasinė moralė: ji arba teisino viešpataujančios klasės viešpatavimą ir interesus, arba ji, pakankamai sustiprėjus engiamajai klasei, reiškė pastarosios pasipiktinimą šiuo viešpatavimu ir atstovavo engiamųjų ateities interesams. (Anti-Diuringas, 81)

Taigi istorinis-materialistinis bazės sąlygotumas apima ne tik konkrečias etoso formas, bet ir moralės pagrindus. Nuo LENINO (Vladimiras Iljičius UUANOVAS, 1870-1924), kurį *partija* laikė proletariato galva ir siela, laikų iš partinio principo dažnai buvo išve-

dinėjamas *moralės* kaip klasinės moralės *partiškuma* partinio utilitarizmo prasme. Apie tai LENINAS rašo:

> Mes neigiame kiekvieną dorovę, kuri kildinama iš antgamtinės, beklasės sąvokos. [...] Mes sakome, kad mūsų dorovė visiškai pajungta proletarinės klasių kovos interesams. Mūsų dorovę reikia kildinti iš proletarinės klasių kovos interesų. (III, 539)

Vėl ENGELSAS:

> Tikrai žmogiška moralė, esanti virš klasinių prieštaravimų ir visokių prisiminimų apie juos, tebus įmanoma tik tokioje visuomenės išsivystymo pakopoje, kada ne tik bus panaikintas klasių priešingumas, bet ir išnyks jo pėdsakai praktiniame gyvenime. (Anti-Diuringas, 81)

Iki 1950 m. (STALINO laiškas apie kalbos mokslą) sovietiniame marksizme galiojo pažiūra, kad nėra ne tik viršklasinės moralės, bet ir kalba, pati logika ir dargi gamtos mokslai esą klasiniai; tad EINSTEINO reliatyvumo teorija būtų kapitalistinė.

Tokias radikalias pozicijas turėjo revizuoti Vidurio Europos marksizmas. Nenuginčijama pasirodė bendra žmogiška reikšmė to, ką KANTAS vadino "proto faktu" (3.2). Ir Sovietų Sąjungoje nuo 1950 m. pirmiausia "taikios koegzistencijos" teorijoje buvo visai atsisakoma dogmos apie išskirtinę klasinę moralę ir plėtojama etika, kuri, nepaisant klasinio antspaudo, visai sąmoningai grįžo prie bendrų žmogiškų pagrindų. Tačiau dažnai marksizmas ir marksistai etines problemas linksta interpretuoti remdamiesi klasiniais interesais ir taip demaskuoti jas kaip klasinių konfliktų išraišką. Ši tendencija konkrečiu atveju gali pasirodyti visai vaisinga ir pagrįsta; tačiau ji taip pat gali tapti nevaisinga ir trivialia.

Klasinio-moralinio ekstremizmo įveikimas *Vakarų marksizme* mūsų amžiaus pradžioje pirmiausia buvo *austrų marksistų* Karlo KAUTSKY'IO (1854-1938) ir MAXO ADLERIO (1873-1937) nuopelnas. Grįsdami etiką, pastarieji siekė MARXO ir KANTO sintezės.

ADLERIO siūlomą sprendimą galėtume nusakyti taip: priežastinis-genetinis istorinio materializmo metodas yra pagrįstas tiek, kiek tampa akivaizdu,

> kad istorinis procesas su priežastiniu būtinumu turi artinti prie tikslų, kuriuos bendra žmogiška etika laiko pagrįstais, nes būtent svarbiausias istorinis priežastinis faktorius yra kryptinga valia (Cituota pagal SANDKÜHLER / DE LA VEGA (Hg.) 1974, 146).

Valios kryptingumą Adleris interpretuoja visai kantiškai, kaip "formalų, kiekvienoje žmogiškoje sąmonėje vienodai veikiantį etinį vertinimą" (144). Taigi kategorinis imperatyvas funkcionuoja kaip varomoji jėga, kuri istorijoje (remdamasi ekonomine baze, taigi per klasių kovas ir revoliucijas) galiausiai siekia ir pasiekia save atitinkančią

"tikslų karalystę", būtent - socialistinę visuomenę. Joje žmonės jau nebenaudojami tik kaip priemonės, bet laikomi tikslais savaime.

Dauguma Vakarų marksizmo atstovų (pvz., Georgas LUKACSAS, Ernstas BLOCHAS, Rogeris GARAUDY) atmetė klasinį ekstremistinį požiūrį į moralę. Neomarksistinio visų visuomenės sričių demokratizacijos reikalavimo, taip pat diskurso etikos (J. HABERMASAS), atsiradusios toliau plėtojant kritinę teoriją, eksplicitinė ar implicitinė prielaida buvo moralės principo universalumas.

8.1.4 Moralinis subjektas ar santykių visuma?

Ar istoriniame materializme esama erdvės autonomiškam moraliniam subjektui ir morališkai svarbiam laisvam apsisprendimui? Net jeigu būtų laikomasi pažiūros, kad ne tik etoso apraiškos, bet ir esminiai moralumo pagrindai yra klasiniai, reikėtų paklausti, kiek individualūs asmenys (pagal duotą moralę) gali atsakingai apsispręsti - elgtis jiems pagal šią moralę ar ne. Net jei subjektyvi sąžinė būtų tik nesavarankiškas kolektyvinės klasinės sąmonės momentas, išliktų klausimas, ar *apskritai subjektas gali laisvai rinktis tarp gėrio ir blogio, t.y. tarp to, kas atitinka sąžinę ir to, kas jos neatitinka.* Ar bazės-antstato schema palieka galimybę subjekto apsisprendimui, ar praktiką visada *iš anksto kolektyviškai nulemia* klasinė padėtis? 6-oje tezėje apie FEUERBACHĄ MARXAS rašo:

> **Bet žmogaus esmė nėra abstraktas, priklausantis atskiram individui. Iš tikrųjų ji yra visuomeninių santykių visuma. [...] Žmogaus esmė gali būti nagrinėjama tik kaip "giminė", kaip vidinis, nebylus, daugelį individų tik** *natūraliai* **jungiantis bendrumas. (VI, 464)**

MARXAS ir daugelis marksistų mažų mažiausia linksta individualų asmenišką subjektą ištirpdyti viršindividualioje kolektyvinėje "giminінėje būtybėje", darbo interakcijos procese kaip materialiniame gyvenime ir taip jį paversti kolektyviniu klasinės padėties atspindžiu (sąmone). Tada substanciali žmogaus tikrovė ("esmė") cituotos 6 tezės prasme yra *ne asmuo, bet klasė arba giminė.* Čia individualios-asmeniškos praktikos aplinkybės tampa nesvarbios, pavirsdamos kaip ir kalbant apie sąžinę vien tuo, apie ką MARXAS sako, kad tai "vidinis, nebylus, daugelį individų tik natūraliai jungiantis bendrumas". Dėmesį patraukia tai, kad daugelis marksistinių pozicijų visiškai nesidomi asmeniško, morališkai svarbaus apsisprendimo klausimu arba tuo, ką mes, remdamiesi KANTU, vadinome transcendentaline laisve (3.3). Nesidomima ir visa individualiosios etikos sritimi, t.y.

asmeninio gyvenimo arba santuokos ir šeimos moralės klausimais. Tokio tipo klausimai dažnai laikomi buržuazinės-subjektyvios sąmonės reliktu, problemomis, kurios visada aktualaus klasinio intereso ir klasių kovos požiūriu iš esmės yra nereikalingos ir neproduktyvios.

Dažnai moralinio subjektyvumo klausimas paprasčiausiai klaidingai suprantamas arba aiškinamas ir perkeliamas į socialinį, struktūrinį arba klasinį lygmenį. Tipiškas tokio aiškinimo pavyzdys yra ENGELSO svarstymai apie laisvą valią *Anti-Diuringe* Remdamasis vienu HEGELIO pasakymu, kad laisvė yra suprastas būtinumas, jis rašo:

(g Vadinasi, valios laisvė reiškia ne ką kita, kaip sugebėjimą daryti sprendimus žinant dalyką. Tad kuo laisvesnis yra žmogaus sprendimas tam tikro klausimo atžvilgiu, su tuo didesniu būtinumu bus nulemiamas šito sprendimo turinys. [...] Vadinasi, laisvė yra gamtos būtinumų pažinimu pagrįstas viešpatavimas mums patiems ir išorinėje gamtoje, todėl jis yra būtinas istorinio vystymosi produktas. Pirmieji iš gyvulių pasaulio išsiskyrę žmonės buvo visuose esmingiausiuose dalykuose taip B pat nelaisvi, kaip ir patys gyvuliai, bet kiekvienas žingsnis pirmyn kultūros kelyje buvo žingsnis į laisvę. (Anti-Diuringas, 98)

Visai akivaizdžiai "valios laisve" ENGELSAS laiko vien tai, ką 3.3 skyrelyje vadinome poelgių ir apsisprendimo laisve, taigi laisve kaip veiksmų laisve. Nekyla klausimas apie morališkai svarbią laisvę. Ja nesidomima.

Jeigu gėris ir blogis yra atskirti nuo veikiančių subjektų atsakingumo, tai pagrindinės moralumo kategorijos gali būti vartojamos tik kaip *santykių, struktūrų arba klasinių padėčių predikatai.* Iš tiesų moralinius žodžius marksizmas vartoja daugiausia šia reikšme. Šiuo atžvilgiu pirminis blogis (neteisybė, represyvumas, eksploatacija, reakcingumas etc.) būdingas socialiniams santykiams, struktūroms, klasinėms padėtims, o asmenims ir veiksmams priklausantis blogis daugiausia gali būti antrinis, nes jų blogumas yra tik pirminio blogio atspindys, epifenomenas ar pasekmė, t.y. *objektyvios susvetimėjimo situacijos klasinėje visuomenėje rezultatas.*

Su tuo susijęs kairiųjų polinkis svarstant baudžiamosios teisės ir bausmės vykdymo klausimus sureliatyvinti subjektyvias nusikaltimo aplinkybes ir nelegalią veiklą suvokti kaip *ąasi* būtiną nusikaltėlio klasinės padėties epifenomeną. Be abejo, ši reliatyvizacija iš dalies yra pagrįsta. Tikrai nėra atsitiktinumas, kad nusikaltimus daug dažniau įvykdo nusikaltėliai, kuriuos reiktų priskirti konkretiems socialiai silpniems arba marginaliniams sluoksniams.

Lotynų Amerikos *išsilaisvinimo teologijoje* esama pozicijų, kurios (daugiau ar mažiau diferencijuotai) perima istorinį materializmą kaip socialinio analitinio perteikimo metodą (pvz., G. GUTIERREZAS, L. BOFFAS, C.

BOFFAS E. DUSSELAS). Ši recepcija paaiškina, kodėl šių teologų kūryboje toks svarbus vaidmuo tenka *struktūriniam blogiui arba nuodėmės struktūroms.* 7.3.3 skyrelyje atkreipėme dėmesį į tai, kad kaltės reikšmė dėl žmogaus visuomeniškumo ir istoriškumo peržengia kaltąjį, ir šiuo atžvilgiu kalbėjome apie kaltės *atmosferą ir tradiciją.* Jos gali tapti bemaž savarankiškomis negatyviomis praktikos dispozicijomis. Išsilaisvinimo teologams čia svarbus istorinis-materialistinis *klasių analizės* momentas. Jie į struktūrinį blogį arba nuodėmės struktūras žiūri kaip į disfunkcionalius, marginalizuojančius, nuskurdinančius priklausomybės ir išnaudojimo santykius, kurie reikalauja *išlaisvinančios* praktikos. Čia atsiribosime nuo klausimo, kiek tokios analizės įstengia pateikti empiriškai tikslias diagnozes. Filosofine-etine prasme tokių pozicijų pagrįstumas priklauso nuo to, ar bazės-antstato schema interpretuojama *linijiniu ar dialektiniu būdu.*

3.2.5 skyrelyje mes išskyrėme *individualią ir socialinę etikas.* Individualiojoje etikoje kalbama apie moralinį vertinimą poelgių, jų būdų ir pozicijų, už kuriuos galima individuali atsakomybė. O socialinė etika svarsto socialinių darinių, santykių, struktūrų, institucijų, įstatymų ir t.t. moralinį vertinimą. Istorinio materializmo analizė atskleidžia tokius skirtumus:

- **Istorinis materializmas pagrįstai atkreipia dėmesį į tai, kad tiek socialinį etosą, tiek ir individualios sąžinės motyvacijos horizontą įtakoja esami socialiniai santykiai, struktūros, institucijos, dėsniai ir t.t.**
- **Tačiau dialektinės interpretacijos požiūriu reikia pabrėžti, kad socialinis etinis požiūris nepanaikina individualaus etinio požiūrio, bet išlieka su juo susijęs. Taip būna dviem atžvilgiais:**
  - **— viena vertus, santykiai daugeliu atžvilgių gali būti individualią atsakomybę sukeliančių *poelgių rezultatas.* Tarkime, neteisingi santykiai gali atsirasti asmenims ar jų grupėms beatodairiškai siekiant pelno ar valdžios;**
  - **— kita vertus, socialinis-etinis santykių neteisingumo atskleidimas parodo, kad būtina *keičianti veikla,* todėl reikalaujama moralinės praktikos, angažavimosi; galiausiai visada kartu kalbama apie individualią atsakomybę sukeliančius veiksmus (pvz., politikoje, ekonomikoje ir kultūroje).**

Individualūs asmenys arba sąžinės niekada nėra tik santykių ar struktūrų funkcijos ar epifenomenai. Veikiau jos gali (bent jau pagal savo sociokultūrinį motyvacijos horizontą) kritiškai reflektuoti šiuos santykius ir struktūras ir kaip moraliniai subjektai apsispręsti pasikeičiančioje praktikoje. Todėl siekimo nugalėti neteisingus santykius negalima traktuoti kaip kolektyvinius, klasinių antagonizmų determinuojamus revoliucinius procesus; tai pirmiausia yra individualiai atsakingos, sumanios, kooperatyvios praktikos klausimas daugelio asmenų, kurie čia iškyla kaip moraliniai subjektai.

Marksizme paplitusi tendencija klasine analize sumenkinti savarankišką moralumo ir moralinio subjekto reikšmę, be abejo, glaudžiai susijusi su tuo, kad vadinamajame "realiai egzistuojančiame socializme" buvo šiurkščiai niekinamas teisinis asmenų statusas laisvės teisių požiūriu. Polinkis asmenį teoriškai sulyginti su klase ar kolektyvu politinėje, ekonominėje ir kultūrinėje praktikoje lėmė totalitarines nelaisvės sistemas, kurių brutalumas ir neproduktyvumas tapo visiškai aiškus tik joms sužlugus.

Nepaisant tokios dalykų padėties, nereikėtų pamiršti, kad marksizmas pagal savo ištakas yra be galo *humanistinis* judėjimas. Jis iš esmės kalba apie *"žmogiškojo pasaulio, santykių aiškinimą remiantis pačiu žmogumi"* (MEW, I 370) ir kuris šia prasme labai pozityviai prisidėjo prie dabartinio žmogiškos emancipacijos projekto. W. D. NARRAS taip apibendrina tai, ko filosofinė etika gali išmokti iš istorinio materializmo:

> **Iki pat šių dienų filosofinių etikų pavojus reikia atpažinti iš visuomeniškai abstrakčios ir kartu tiesioginiame asmeniškume užstrigusios moralės sąvokos. [...] Asmeninis santykis tematizuojamas tik tada, kai suprantama, kad [...] moralė egzistuoja tiek, kiek ji glūdi pačioje istorijoje ir visuomenėje - žemiška, apimanti ir prasismelkianti, kaip faktas ir fatumas kartu. Savaime suprantama, jo nereikia atsisakyti, lyg būtų galima, lyg būtų turima teisė Naujųjų laikų subjekto istoriją peršokti ikišvietėjišku ar postšvietėjišku būdu (pvz., kalbant dar tik apie "sistemas", apie aplinką, skaičius, statistinį vidurkį, dydžius). Dėl to bet kokių etinių samprotavimų prielaida ir galutinė sąlyga yra asmenys ir jų apsisprendimo, jų kalbos, mąstymo ir elgesio sugebėjimas. Tačiau šį asmenį kaip istorinį būtent dėl moralinės kritikos ir pozicijos reikia suprasti esant dabartinėse visuomenės struktūrinių duotybių institucijose. Kartu tai reiškia: jei norima suprasti, kokia yra moralinė visuomenės tikrovė, [...] reikia analizuoti jos materialines sąlygas, reikia nustatyti jų vietą ir funkcijas.** (FETSCHER/MÜNKLER 1985, 78)

8.1.5 Ekskursas: Moralumas ir sistemų teorija (N. Luhmannas)

Nagrinėjome istorinio materializmo teoriją, nes ji, be abejonės, yra svarbiausias sociologinio moralumo sureliatyvinimo pavyzdys dabarties filosofijoje. Savaime suprantama, kad yra ir daugybė kitų - nemarksistinių teorijų, kurioms būdinga ta pati sureliatyvinanti tendencija. Norėtume tai iliustruoti sistemų teorijos atstovo N. LUHMANNO svarstymais. Jo pozicija yra svarbi dabarties sociologijos diskusijoje.

Įvairiausios vienybės arba visumos gali būti laikomos *sistemomis* sistemų teorijos prasme. Šiuo atžvilgiu kalbama apie mechanines, organines, psichines ir socialines sistemas. Kartu sistemos yra apibrėžiamos ir analizuojamos iš esmės remiantis dviem skirtumais:

- Sistemos *viduje* kalbama apie *elemento ir santykio* skirtumą. Sistemas sudaro elementai, kurie yra tam tikru būdu tarpusavyje susiję. Šiuo atžvigiu jie turi *struktūrą*.
- Sistemos *išorėje* kalbama apie *sistemos ir aplinkos* skirtumą. Sistemos apibrėžiamos atskiriant jas nuo aplinkos.

Pagrindinė sistemų *funkcija* - formuojant savo nuosavą kompleksiškumą (elementai/santykiai) apriboti *pasaulio kompleksiškumą*, kad būtų galima stabilizuoti ribas tarp sistemos ir aplinkos ir kad galėtų būti sprendžiamos kylančios problemos. Kartu sistemos turi būti pajėgios "sistemos ir aplinkos skirtumą sistemos viduje panaudoti kaip orientyrą ir kaip informacijos kūrimo principą" (LUHMANNAS 1984, 25). Šiuo atžvilgiu jos yra *savireferentiškos*. Keletas nuorodų į bendrąją sistemų teoriją.

> Remiamės tuo, kad socialinės sistemos atsiranda, kai asmenys (asmeninės sistemos) užmezga tarpusavio santykius. Atskiri asmenys išlieka aplinka, santykiaudami vienas su kitu, o kartu ir su susidarančiomis socialinėmis sistemomis. Jie nesusilieja nei vienas su kitu, nei su socialine sistema. Jų požiūriu socialinė sistema taip pat išlieka (būtina ar nebūtina) aplinka. Kiekvienai socialinei sistemai, dalyvaujantiems asmenims ir socialinėms sistemoms, kurias jie sudaro. aplinka visada kompleksiškesnė už pačią sistemą. Todėl pradinė padėtis y *ta sudėtingas priešinis kompleksiškumo nuolydis.* (LUHMANN/PFURTNER 1977, 43)

Juo remdamasis LUHMANNAS bando moralę suprasti "kaip socialinių sistemų struktūrą" (43). Paprasčiausiai tai reiškia, kad dvi asmeninės sistemos (asmenys), *ego* ir *alter*, pradėdamos bendrauti, sudaro socialinę sistemą. Be to, iš pradžių kiekvienas turi interpretuoti kitą kaip *veikiantį kontingentiškai,* tai reiškia: *ego* tiek pat mažai gali įvertinti *alter* poelgius, kaip ir *alterego* poelgius. Tačiau šitaip atsiranda nepakenčiamas kompleksiškumas:

> Kai tik *ego* ir *alter* dėl kokių nors (atsitiktinių) priežasčių vis patenka į dvigubai kontingentinį tarpusavio santykį, priskiria vienas kitam kontingentinius poelgius ir dėl to kiekvieną kartą vienas kito atžvilgiu iškyla kaip *alterego, kiekvieną kartą abu turi savaime sujungti trejopus vaidmenis.* Kiekvienas sau pačiam pirmiausia yra *ego,* tačiau taip pat žino, kad kitam jis yra *alter* ir dar, be to, kad kitas jį laiko *alterego.* (46)

Kad komunikacija arba ego ir alter socialinė sistema būtų sėkminga, reikia sumažinti ši kompleksiškumą. Tai pavyksta rodant *abipusę pagarbą:*

> *Pagarbos* reiškimas ir komunikacija, reiškiant abipusę pagarbą, rodo, kad *ego* kaip *alter* ir kaip *alterego* sutinkama įtraukti į savo *alter* regėjimo lauką ir saviidentifikaciją. *Ego* gerbia *alter* ir rodo jam pagarbą, jei jis save patį vėl atranda, vėl atpa-

> žįsta ir gali vertinti arba mano turįs aiškiais perspektyvas kaip *alter*, esantis ego. [...] Perspektyvistiškai papildytos komunikacijos sėkmę garantuoja pagarbos įrodymai, o už nesėkmę baudžiama atimant pagarbą, ir visa tai - laipsniškai dozuojama. (46 ir t.)

Didesnėse socialinėse sistemose yra būtina stabilizuoti pagarbos įgijimo ir praradimo sąlygas *generalizuojant* pagarbos sąlygas. Šiuo atžvilgiu *moralė* yra "kodavimo procesas, turintis specifinę funkciją - per pagarbos sąlygas valdyti pagarbos komunikaciją" (51). (Čia reikia atkreipti dėmesį į giminystę su HUME'O simpatijos teorija; plg. 2.4.2). Moralės funkcija yra stabilizuoti komunikaciją arba socialinę sistemą. Ji turi taip formuoti kompleksiškumo skirtumą tarp nuosavo sistemos kompleksiškumo ir aplinkos kompleksiškumo, kad kompleksiškumas būtų redukuotas, būtų stabilizuotos ribos tarp sistemos ir aplinkos, ir būtų galima spręsti socialinio elgesio problemas. Kartu socialinių sistemų savireferencijos prasme paaiškėja moralės *dinamika*.

Šiuo atžvilgiu moralumo reikšmė nėra savarankiška, susijusi su transcendentaliniu subjekto santykiu ar grynojo proto tapimu praktiniu iš savęs paties (KANT, plg. 3.2). Veikiau moralumo aplinkybės redukuojamos į funkcionalų, sociologine arba sistemų teorijos prasme tyrinėjamą skirtumų elementai/santykiai ir sistema/aplinka struktūros epifenomeną. Taigi čia susiduriame su sociologiniu moralės sureliatyvinimu, kuris tam tikra prasme yra panašus į mūsų svarstytą linijinę istorinę-materialistinę bazės-antstato schemos interpretaciją. Taigi ir čia iškyla tos problemos, kurias kėlėme kaip tris klausimus istoriniam materializmui (8.1.2 iki 8.1.4).

Galime tai iliustruoti keletu pavyzdžių: *normos, vertybiniai vaizdiniai ir etoso formos* sistemų teorijoje išplaukia iš minėtos diferenciacijos struktūros mechanizmų ir pamažu sudaro "sustingusius, iš kartos į kartą perduodamus, į tekstus sugulusios moralės prasminius kompleksus", kurie "dėl elementaraus pagarbos vyksmo" sugeba vystytis ir atsinaujinti (52). Morališkai reikšminga (transcendentalinė) *laisvė* redukuojama į *kontingenciją*, taigi į ribotą išorinio elgesio prognozuojamumą komunikacijoje:

> **Laisvė nėra paties elgesio požymis ir tuo labiau ne natūrali žmogaus savybė. Ji yra lūkesčių, normavimų ir spėjimų efektas komunikacijoje, taigi atsiranda ir praeina kartu su komunikacija. (60)**

***Gėrio* ir *blogio* skirtumas suprantamas kaip bivalentinis pagarbos ir nepagarbos suteikimo sąlygų vertinimas esant komunikacijai ir yra skirtas "pagarbos praktikos konsistencijai", taip pat ir "konsensuso su trečiuoju pradinei apsaugai". Tad moralės rekonstrukcijos planas iš esmės yra heteronomiškas (3.2.4). Šių sureliatyvinimų esmė galiausiai yra metodinis sistemų teorijos sprendimas, kad sistemas "sudaro ne indivi-**

dai, o kumunikacijos" **(31); subjektą ištirpdžius komunikacijoje, ir *moralinis subjektas* praranda etikos tradicijoje turėtą savo "privilegijuotą statusą" (40).**

Kaip ir istoriniame materializme, čia turime kritiškai skirti:

- viena vertus, individualių sąžinių motyvacijos horizontas ir socialinio etoso formos yra įvairiopai visuomeniškai ir istoriškai sąlygojami, todėl jie teisėtai gali tapti sociologinio arba sistemų teorijos tyrinėjimo tema;
- kita vertus, tokie metodiškai abstraktūs atskirųjų mokslų tyrinėjimai niekuomet neužgriebia tų problemų, kurios susijusios su savarankiška moralumo reikšme.

Jei tokios atskirų mokslų teorijos, peržengdamos savo teisėtas galimybes, kelia pretenziją moralumo esmę apibrėžti empiriniu-sociologiniu būdu, tai jos neišvengiamai pakliūna į*redukcionizmą*, kuris klaidingai supranta tai, apie ką kalbama.

▒ **Moralės teoriją reikia plėtoti remiantis empirine moralumo tikrove kaip savarankiška kokybe. Šios dimensijos nepaisančios mokslo teorijos nesupranta moralumo fenomeno ir** neįstengia **jo gerai tyrinėti. Viso mūsų patyrimo analizė rodo,**
jį kad šio fenomeno su įvairiomis jo pasireiškimo formomis diskusija pašalinti negalima. Moralumo kaip empirinės tikrovės savarankiškumą turi atitikti sava etinės argumentacijos forma ir moralės mokslinis charakteris (PFURTNER//LUHMANN/PFURTNER **1977, 242).**

8.2 Genealoginis moralės sureliatyvinimas (Nietzsche)

NIETZSCHE'S pateikta vakarietiškos etikos tradicijos kritika yra radikalus iššūkis etikos supratimui, pagal kurį suvokiamas įsipareigojimas šiai tradicijai ir kuris, be to, yra krikščioniško tikėjimo kontekste. Kartu NIETZSCHE'S filosofija dabar yra be galo aktuali. Ypač didelę įtaką NIETZSCHE turėjo dabartinei prancūzų filosofijai ir filosofiniam postmodernizmui.

Pabandysime sistemiškai pateikti kai kurias pagrindines NIETZSCHE'S idėjas (plg. **su FĮ 7.1.3). Daugeliu šios sistematikos požiūrių** šliesiuos **prie GILLESO DELEUZE'O knygos apie NIETZSCHE. Pirmiausia remsiuos veikalais "Taip Zaratustra kalbėjo"** 1886 **(Z) ir "Apie moralės genealogiją", 1887 (GM).**

8.2.1 Pagrindinės sąvokos

Pradėkime nuo NIETZSCHE'S pateiktos *mechanistinės biologijos* kritikos Charles DARWINO ir Herberto SPENCERIO evoliucionizmo teorijoje. Mechanistinis modelis operuoja - taip kritikuoja NIETZSCHE - *homogeniška, tik kiekybine jėgos sąvoka,* kuri evoliucionizmo teorijoje sąlygoja mechanistinę *prisitaikymo* sąvokos traktuotę. O NIETZSCHE teigia, kad gyvenimo tik-

rovę galima suprasti tik *kokybiškai* išskiriant *dvi* pagrindines jėgas - *aktyvią* ir *reaktyvią.*

NIETZSCHE'S nuomone, prisitaikymo sąvokoje biologinis mechanizmas į pirmą vietą iškelia "antraeilį aktyvumą, gryną reaktyvumą". "Tačiau taip neįvertinama gyvenimo esmė, jo *valia galiai,* taip nepastebimas principinis pirmumas, būdingas spontaniškoms, puolančioms, įsiveržiančioms, naujai aiškinančioms ir naujai nukreipiančioms, formuojančioms jėgoms, iš kurių veikimo išplaukia tik "prisitaikymas"; taip pačiame organizme paneigiamas viešpataujantis vaidmuo aukščiausių funkcionierių, kuriems gyvenimo valia pasirodo kaip aktyvi ir formuojanti. (GM V, 316).

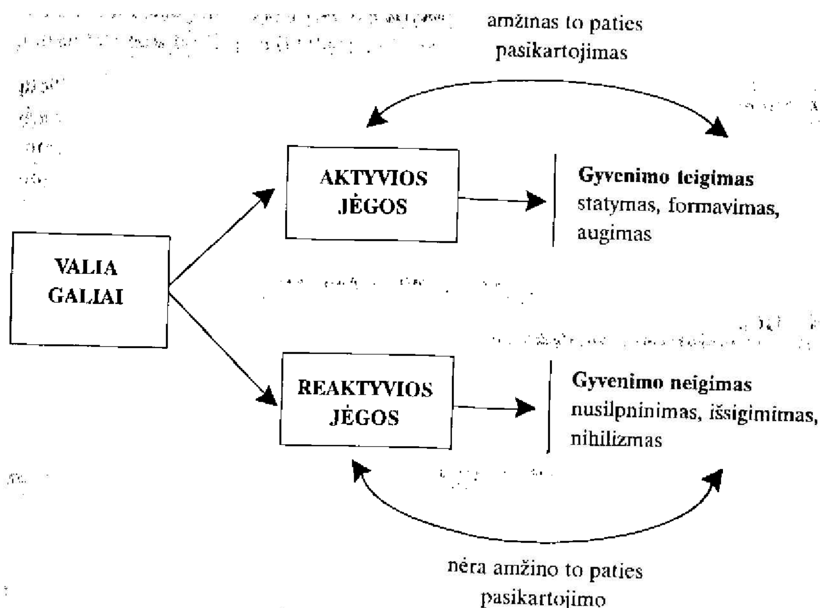
Šis jėgų išskyrimas paliečia visas sritis to, kas gyva, ir paverčia jas *kovų laukais.* Abi jėgas valdo *valia galiai,* taigi pagrindinis instinktas - nugalėti priešingą jėgą. Tačiau ši valia galiai aktyviojoje jėgoje pasireiškia kitaip negu reaktyviojoje. Šiuo atžvilgiu ji parodo, kur yra kokybinis jėgų skirtumas. Ji pateikia principinį *vertybinį skirtumą* ir *vertybinę hierarchiją:*

- *Aktyviojoje* jėgoje valia galiai *teigia gyvenimą* ir laimi dėl to, kad *paleidžia* (aktyvią) gyvenimo jėgą *į tai, ką ji gali.*
- *Reaktyviojoje* jėgoje valia galiai *neigia gyvenimą* ir laimi dėl to, kad ji *atskiria* (aktyvią) gyvenimo jėgą *nuo to, ką ji gali.*

Šį skirtumą galime iliustruoti vėžio ligos pavyzdžiu. Viena vertus, yra *aktyvi* organizmo jėga. Ji yra kurianti, statanti, suteikianti formą, teigianti gyvenimą; ji viską pajungia savo principui, pozityviam, stipriam, vitališkam gyvenimui. O vėžys įkūnija *reaktyvią* jėgą. Jos prielaida yra aktyvi organizmo jėga, ir reaktyviai neigdama ji atsisuka prieš šią aktyvią gyvenimo jėgą. Augant vėžiui, ši reaktyvi galios valia nugali, t.y. žengdama į priekį ji bando aktyvią gyvenimo jėgą atskirti nuo to, ką ji gali. Reaktyvios jėgos pergalė yra gyvenimo neigimo, to, kas aukščiau, sugriuvimas, pašalinimas. Tai yra bestruktūrio, destruktyvaus, beformio kerojimo pergalė prieš aktyvią, struktūruojančią, kuriančią, formuojančią, statančią gyvenimo jėgą. Šiuo atžvilgiu reaktyvioji jėga yra *nihilistinė.*

Kita pagrindinė NIETZSCHE'S sąvoka yra *amžinas to paties pasikartojimas.* Čia iš pradžių turima galvoje paprasčiausiai tai, kad gyvenimas vyksta kaip pradžios ir pabaigos neturintis procesas, kur *tapsmas pasikartoja.* Gyvenimas nėra kažkas statiška, bet amžinas to paties tapsmo pasikartojimas. Žinoma, amžinas to paties pasikartojimas aktyvias jėgas paliečia visiškai kitaip negu reaktyvias:

- *Aktyviosiose* jėgose valia galiai siekia amžino pasikartojimo teigdama, rinkdamasi ir įgyvendindama tai, *kas visuomet vėl turi ir gali būti teigiama, renkamasi ir įgyvendinama:* gyvenimą. Šiuo atžvilgiu amžino to pa-



21 pieš. Valia galiai ir jėgų skirtumai

ties pasikartojimo principas aktyviosiose jėgose vykdo stipriųjų, sveikųjų, gyvybingųjų, vitališkųjų *atranką.*

- O reaktyviosiose jėgose valia galiai *nelemia amžino pasikartojimo.* Mat reaktyviosios jėgos nihilistiškai griauna gyvenimą, nestatydamos nieko, kas galėtų sugrįžti. Jų valia galiai yra ne galia pasikartoti, o *Nieko galia.* Jei nugali reaktyviosios jėgos, tai galiausiai jos turi atsisukti prieš save - *griaudamos* ir ardydamos.

Taip sveikame organizme gyvenimas skleidžiasi kaip valia galiai amžino to paties pasikartojimo prasme. Jis vis atsinaujina medžiagų apykaita, augdamas ir daugindamasis. Visai kas kita - vėžys. Tik kartu sugriaudamas save jis gali nugalėti aktyvią gyvenimo jėgą. Jo valia galiai tiek organizme, tiek jame pačiame pasirodo kaip Nieko galia. Jis žūna kartu su organizmu, nukreipdamas jį į pražūtį.

8.2.2 Moralės genealogija

NIETZSCHE radikaliai neigia savarankišką dvasingumo, protingumo reikšmę. Jis nuosekliai *vitalistiškai* interpretuoja vadinamuosius *dvasinius* žmogaus *sugebėjimus.* Jie yra (galiausiai biologiškai suprantamo) gyveni-

mo išraiška ir atspindys. Todėl 8.2.1 skyrelyje nusakytos pagrindinės sąvokos visiškai pritaikomos žmonėms. Ir žmogus yra abiejų jėgų kovos arena. Pagal tai, kuri jėga vyrauja, *žmones* galima skirstyti į *aktyvius* (stiprius, vitališkus, formuojančius, kūrybingus) ir *reaktyvius* (silpnus, prastus, destruktyvius, negabius). Todėl tradicinei moralinei *gėrio ir blogio* vertybinei perskyrai NIETZSCHE priešpriešina "natūralią" pasaulio tvarką atitinkančią *gėrio ir prastumo* vertybinę perskyrą, kuri išplaukia iš kokybinio vyraujančių jėgų skirtumo:

Kas yra gera? - Viskas, kas žmoguje didina galios jausmą, galios valią, pačią galią. / Kas yra prasta? - Viskas, kas kyla iš silpnumo. / Kas yra laimė? - Jausmas, kad galia *auga,* kad nugalėtas pasipriešinimas. / *Ne* pasitenkinimo, bet daugiau galios; *ne* taika, bet karas, *ne* dorybė, bet šaunumas (pagal Renesanso laikų supratimą, dorybė - *virtu,* laisva nuo moralės dorybė). / Silpnieji ir nevykėliai turi žūti: tai pirmasis *mūsų* meilės žmonėms dėsnis. Ir jiems čia dar reikia padėti. / Kas yra kenksmingiau už bet kokią ydą? - Užjausti visus nevykėlius ir silpnuosius - krikščionybė... (VI, 170).

NIETZSCHE'S teigimu, moralinės kalbos apie *kaltę* pradžia yra ekonominis kreditorių-skolininkų santykis, kai kas nors kitam *ką nors yra skolingas* ir *pažada* tai grąžinti. Pažadas kartu funkcionuoja kaip *atrankos* principas: paaiškėja, *kas gali žadėti.* Kuo esu stipresnis, galingesnis ir aktyvesnis, tuo daugiau galiu pažadėti, ir tam tikra prasme esu įgudęs skolintis, nes galiu įvykdyti savo pažadą. Todėl pradiniu pozityviu požiūriu tik aktyvus žmogus turi *sąžinę.*

Sąžinė yra "išdidus žinojimas apie išskirtinę atsakomybės privilegiją, šios retos laisvės, šios galios sau ir likimui sąmonė" (GM V, 294). Todėl stiprusis gerbia su savimi lygius, kurie gali pažadėti ir savo skolas grąžinti, ir niekina "menkus vėjavaikius", kurie pažada to negalėdami, nes jie neturi galios pažadus tęsėti. "Išvesti gyvulį, kuris gali žadėti - ar tai tiesiog ne paradoksalus uždavinys, kurį iškėlė gamta žmogaus atžvilgiu?" (291) Natūralioje pirminėje atrankoje aktyvieji, turintys sąžinę, sudaro tribunolą, kuris (kiekvieno teisingumo pradžia) priverčia asmeniškai prisiimti atsakomybę už reaktyvumą ir būti nubaustam. Sitam tribunolui paaiškėja ir išryškėja tai, kas gera ir prasta, tai, kas aktyvu ir reaktyvu. Aktyvieji susitaria tarpusavyje ir užvaldo reaktyviuosius, t.y. jie verčia juos siekti aukštesniam ir aktyviam gyvenimui pavaldžios gyvenimo formos. - *Lyčių* santykį NIETZSCHE taip pat nusako remdamasis jėgų skirtumu: vyriškumas veikiau yra tai, kas aktyvu, moteriškumas - tai, kas reaktyvu.

Tačiau šios natūralios pasaulio tvarkos būta tik pradinėse istorijos stadijose, ir net čia ji buvo įgyvendinta tik iš dalies. Ilgai (natūrali) aktyvios valios galiai *ponų moralė* negalėjo išsikovoti pripažinimo. Ji sužlugdavo dėl reaktyvių jėgų *resentimento.* "Resentimentas" - tai reaktyviosios valios

galiai strategija, istorijoje pasirodžiusi pergalinga: jei reaktyvioji jėga "atsikirsdama" negali savo reakcijos nukreipti į išorę, nes ji tam yra per silpna, per baili ar negabi, tai *reakcija* pasireiškia *viduje*, jausmu, *sentimentu*. Reakcija tampa resentimentu, *keršto dvasia*. Resentimente reaktyviųjų jėgų valia galiai tampa *reaktyviai kūrybiška*. "Moralės genealogija" rekonstruoja tradicinės gėrio ir blogio moralės atsiradimą iš resentimento:

Vergų sukilimas moralėje prasideda tuo, kad pats *resentimentas* tampa kūrybingas ir gimdo vertybes: tai resentimentas tokių būtybių, kurios nepajėgios tikrai reakcijai - veiklai ir kurios savo nuostolius kompensuoja tik tariamu kerštu. Tuo metu, kai kiekviena aristokratiška (natūrali gėrio-prastumo) moralė išauga iš triumfuojančio Taip-sakymo sau pačiai, vergų moralė iš pat pradžių sako Ne tam, kas yra "išorėje", kas yra "Kita", kas yra "Ne - aš": ir *šis* Ne yra jos kūrybinė veikla (GM V, 270 ir t.).

Si iš keršto dvasios, resentimento, gimusi *vergų moralė* prasimušė vakarietiškoje tradicijoje - platonizme, žydų-krikščionių etikoje, žmogaus teisių etose, KANTO etikoje ir socializme. Aristokratišką-natūralią (gėrio-prastumo) vertybinę hierarchiją ji pavertė reaktyvia-moraline (gėrio-blogio) vertybine hierarchija. Aktyvusis gėris buvo paverstas moraliniu blogiu, o reaktyvusis prastumas įvertintas kaip moralinis gėris.

Ponų moralėje gėris yra tai, kas aktyvu, stipru, kilnu, vitališka, sveika ir vyriška; prasta - tai, kas silpna, nepajėgu, vulgaru, ligota, žema, moteriška. Vergų moralės pervertinimas šią natūralią vertybių hierarchiją pastato ant galvos. Tad Jėzus prastąjį (ponų moralės požiūriu) laiko išganytu (*Mt* 5, 3-12), o gėrį (ponų moralės požiūriu) sielvartaudamas įvertina kaip blogį (*Lk* 6, 24-26). Tačiau ir aukso vidurio taisyklė, artimo meilės principas, žmogaus teisių etikos lygybės idėja, kategorinio imperatyvo universalizmas ir beklasės visuomenės idėja yra vergų moralės pobūdžio. Mat šie dalykai, užuot buvę laisvi esant nuosavai aktyviai-vitališkai valios galiai, aktyvų, stiprų gyvenimą įpareigoja gailestingai solidarizuotis su primityviai vegetuojančiu žemu vulgariu gyvenimu.

Reaktyvių, resentimento veikiamų žmonių *bandos instinktas* išplatino vergų moralės pervertintą natūralią vertybių hierarchiją ir įgalino atsirasti *reaktyviai resentimento kultūrai*. Būdama reaktyvi, ši kultūra neigia gyvenimą. Viena vertus, ji su savo *asketišku idealu* atsisuko prieš gyvenimą, o kita vertus, tuo, kas tikra ir teisinga, ji paskelbė ne realų gyvenimą, o *regimybę, anapusinį pasaulį*.

Ypatingą dėmesį NIETZSCHE kreipia į *kaltės problemos* traktuotę krikščioniškoje vergų moralėje. Krikščioniškame reaktyviame kontekste kaltė praranda konkrečią apžvelgiamą reikšmę, kuri buvo būdinga tarpasmeniniam kreditorių-skolininkų santykiui; (remiantis bandos instinktu) ji *perkeliama į bandos sąjungą* ir dėl to tampa socializuota ir kolektyvizuota

pasaulio nuodėme, ir be to - taip, kad kiekvienas yra jos slegiamas. Šitaip ji išauga į *begalinę, niekada nepašalinamą kaltę prieš anapusinį Dievą* kaip kreditorių. Krikščioniškas *išganymo mokymas* dar sustiprina šią reaktyviai save naikinančią padėtį: Dievažmogio išganymo veiksmas, šis nekaltas kreditoriaus meilės įrodymas dar padidina kaltę prieš Dievą; niekas taip nesupranta kaltės kaip išganytasis.

Šios (tariamo šventikų aktyvumo tvarkomos) padėties esmė yra tokia: kodėl resentimentas gimdo šią padėtį? Ką galiausiai nori pasiekti reaktyvi valia galiai šia save naikinančia konstrukcija? Aktyviems, stipriems, galingiems, vitališkiems žmonėms ji nori įdiegti *blogą sąžinę,* atskirti juos nuo to, ką jie gali, ir taip *aktyvias jėgas paversti reaktyviomis.*

Tai vis resentimento žmonės - šie kirmėlėti fiziologiniai nenusisekėliai, ištisas žemiškas pasaulis, drebantis nuo požeminio keršto - be ribų, nepasotinamai prasiveržiančio prieš laiminguosius, taip pat pasireiškiantis keršto kaukėmis ir prisidengdamas kerštu: kada gi jis iš tiesų galutinai, sukčiausiai, sublimuočiausiai triumfuos? Be abejo, tada jei jiems pasisektų savo nuosavą skurdą, apskritai visą skurdą *suversti į* laimingųjų *sąžinę* taip, kad šie vieną dieną pradėtų gėdytis savo laimės ir tarpusavyje galbūt taip imtų kalbėtis: gėda būti laimingam! *Yra per daug skurdo!* (GM V, 370 ir t.)

8.2.3 Istorija

Šiame fone išryškėja NIETZSCHE'S istorijos paveikslas, kuriame galima skirti *tris epochas:*

(1) Pirmai epochai būdinga tai, kad *vyrauja natūrali vertybių hierarchija.* Europoje tai - graikų-romėnų dvasios epocha. Čia viešpatauja aristokratiška, gyva, aktyvi mąstysena.

Jaunasis NIETZSCHE pirmiausia ją analizavo dioniziškumo ir tragiškumo atžvilgiu. Ir šios epochos religija yra meniška, linksma, "gyvenimo religija", kurioje "viskas, kas yra - ar būtų gera, ar bloga - yra sudievinta" (I, 559 ir t.).

(2) Antrą epochą charakterizuoja "vergų sukilimas moralėje", taigi *reaktyviųjų jėgų* skverbimasis, paplitimas *ir pergalė* prieš natūralią vertybių hierarchiją ir jos kultūrą. Europos kultūroje tai būtų platonizmo paruošta ir vėliau žydų-krikščionių dvasia paženklinta epocha. Iš resentimento kyla gyvenimui priešiška kultūra, kurioje vis labiau įsigali reaktyvi valia galiai. Neigdama gyvenimą ir nusigręždama nuo būties ir gyvenimo tikrovės resentimento kultūra įkuria savo *anapusinius* metafizinį ir religinį *pasaulius* su žydų-krikščionių *Dievu* kaip jų užbaiga. *Asketinis idealas* nugali gyveni-

mo jėgą ir gyvenimo džiaugsmą, o užuojauta ir artimo meile persunkta *vergų moralė* - aristokratinį ponų moralės pageidaujamą stiprų, sveiką ir vitališką gyvenimą. Visa reaktyvioji kultūra *regimybę iškelia virš būties, o Nieką - virš gyvenimo.*

Būtent Renesanse NIETZSCHE įžvelgė tam tikrą galimybę atgimti aristokratiškai, gyvai ir stipriai mąstysenai. Tačiau ši galimybė buvo praleista "dėl to labai vulgaraus (vokiško ir angliško) resentimento **judėjimo, kuris vadinamas** reformacija" **(GM V, 287). Reformacija ir kontrreformacija galutinai įtvirtino reaktyviosios valios galiai pergalę ir kartu - *kūrybinį* resentimento kultūros *nihilizmą*.**

(3) Trečią epochą nulemia tai, kad reaktyviai valios galiai nebūna *to paties pasikartojimo* (8.2.1). Reaktyvumo pergalė prieš aktyvumą verčia reaktyvią valią galiai - kaip ir augant vėžiui - *reaktyviai* atsisukti *prieš save pačią* ir griauti savo sukurtą pergalingą resentimento kultūrą, nes ši nesugebėjo sukurti nieko, kas įstengtų pasikartoti. Tai epocha, kurioje mes gyvename. Ją atvėrė Švietimas - resentimento kultūros savigriovos pradžia. Pagrindinis šios *destruktyvios nihilizmo* epochos laimėjimas yra *Dievo mirtis*. Reaktyvi valia galiai sugriauna anapusinio pasaulio užbaigą, jos sukurtos resentimento kultūros pagrindą.

MARXO teigimu, proletariato pasija (išnaudojimas, susvetimėjimas, nuskurdimas) turi pasiekti kraštutinumą, kad galėtų baigtis ir pavirsti revoliucine pergale. Panašiai mano ir NIETZSCHE: reaktyvumo savigriova turi pasireikšti galutiniais padariniais. Augdamas vėžys **turi absoliučiai sugriauti ne tik visa, kas stipru ir vitališka, bet ir save patį.**

"Zaratustroje" "aukštesniųjų žmonių" pagalbos šauksmas pasiekia Zaratustrą. Šiuos aukštesniuosius žmones NIETZSCHE apibūdina kaip visiškai sužlugdytus, atstumtus ir savo tapatybę praradusius *(ausgeflippten)* reprezentantus tų faktorių, kurie buvo būdingi senajai resentimento kultūrai. Jų pagalbos šauksmas rodo, kad savigriova pasibaigė ir atėjo "paskutiniojo žmogaus" valanda.

8.2.4 Antžmogis

Reaktyvumo savigriovos pabaigą NIETZSCHE laiko galimos *peripetijos* ("gilus vidurnaktis", Z 305) valanda, *žmogaus* perėjimo į *antžmogį*, naujos žmonijos valanda. Ta valanda ateis, kai išsikvėps reaktyvioji valia galiai, ir ji bus galutinai, negrįžtamai sunaikinta.

B ***Aš antžmogį jums skelbti*** *noriu.* **Žmogus yra būtybė, kurią įveikti reikia. Ką esat jūs padarę, kad įveiktas jis būtų? / Būtybės visos ligi šiolei stengės sukurt ką nors vis tobulesnio: o jūs gi norit nuoslūgiu šio didžio pakilimo būti ir grįžt** mieliau į gyvu-

lių pasaulį, nei žmogų pergalėti ryžtis? / O kas yra beždžionė žmogui? Vieni juokai ir gėda begalinė. Tad lygiai tuo pačiu žmogus ir antžmogiui privalo būti: vieni juokai ir gėda begalinė. / Jūs kelią juk nuėję esat nuo kirmėlės iki žmogaus, bet daug ko jumyse dar kirmėliška likę. Kadaise buvot jūs beždžionės, bet ir dabar žmogus dar tebėra beždžionė, tik už kitas didesnė. / [...] Klausykite, aš antžmogį jums skelbiu! / O antžmogis - prasmė tai mūsų žemės. Te jūs valia pati jums sako: "Tebūna antžmogis prasmė pasaulio!" (Z, 24)

NIETZSCHE'S antžmogio charakteristika pateikia naujos, visai tradicinei moralei iš esmės priešingos etikos apmatus. Pagrindinius jos bruožus pabandysime išdėstyti keturiomis pastraipomis:

(1) Teigimo vyravimas valioje galiai. Gera valia pritaria sau būdama teigimas; ji teigia savo *tampančią būtį* ir taip siekia vis aukštesnės, gyvesnės būties.

Aukščiausias būties šviesuly! / - kurio nepasiekia joks noras, / kurio nesuteršia joks Ne / amžinas būties Taip, / visada aš esu tavo Taip. (VI, 405)

(2) Aktyvus neigimas. Iš šio besąlygiško teigimo vyravimo išplaukia taip pat besąlygiškas *reaktyvumo neigimas* - visų resentimento kultūros vertybių ir produktų, visų tradicinių dorybių ir papročių teorijų, visų vertybių hierarchijų, asketinio idealo ir visos paveldėtos moralės neigimas.

Aš esu visų baisiausias žmogus, koks iki šiol yra buvęs; tačiau gali būti, kad aš tapsiu maloniausias. Man žinomas *naikinimo* džiaugsmas, kuris lygus mano naikinimo *jėgai,* - abiem atvejais aš klausau savo dioniziškos prigimties, kuri nemoka skirti Ne-darymo nuo Taip sakymo. Aš esu pirmasis *imoralistas:* todėl aš esu *naikintojas* par excellence. (VI, 366)

(3) Didysis pervertinimas. Aktyvi, teigianti valia galiai *tą, kas sunku,* paverčia *tuo, kas lengva.* Grynos duotybės teigimas nėra gyvenimo kaip tampančios būties teigimas, veikiau tai *asilo sakomas Taip,* kai šis pritaria užkrautam sunkumui, naštai ("I-A"). O *šokis, juokas ir žaidimas* tam tikra prasme yra antžmogio egzistencialijos.

***Šokis.* Kas (kaip asilas) kremtasi dėl sunkumų, tas yra įsistebeilijęs į duotybę ir neteigia tampančios būties. Antžmogis "šokdamas" įveikia vien duotą būtį.**

- net ir blogiausias daiktas geras šokėjo kojas turi; todėl išmokit patys, didžiųjų siekių žmonės, ant kojų savo atsistot tikrųjų! [...] O, jūs didžiųjų siekių žmonės, didžiausia jūsų ta blogybė, kad šokti neišmokote visi kaip reikiant - šokiu save įveikti! Tad kas, kad jūs nevykę esat! (Z, 283-284)

***Juokas.* Čia kalbama apie gyvenimo teigimą ir kančioje. Kentėjimo negatyvumas**

buvo jo sudvasinimas resentimente ir blogoje sąžinėje. Antžmogis kentėjimą supranta kaip "gyvenimo masalą":

Zmogaus tolybės ir gilybė, žvaigždžių aukštybė, jo jėga nepaprastoji: ar visa tai neverda, neputoja prieš vienas kitą puode jūsų? / Kas nuostabaus, kad puodas koks suskyla! Išmokit juoktis iš savęs kaip reikiant! [...] Apsistatykite mažais, gerais ir tobulais dalykais! Auksinis jų brandumas širdį gydo. Kas tobula - tikėtis moko. (Z, 281) Kokia šioj žemėj nuodėmė didžiausia lig šiolei buvo? Ar tai nebuvo žodžiai to, kuris štai šitaip sakė: "Ir vargas tiems, kurie čia juokias!" / Jei pats jis žemėj priežasčių nerado, kodėl jam reiktų juoktis, vadinasi, blogai ieškojo. Net vaikas jų čia randa sočiai. (281) Kiek daug yra dar galimybių! *Išmokite* juoku save įveikti! Iškelkite, šokėjai jūs gerieji, į viršų širdis savo! Aukščiau dar jas iškelkit! Bet neužmirškite ir juoko gero! (284)

Zaidimas. Zaidime kalbama apie būtinumo teigimą esant atsitiktinumui. Reaktyvusis sako: kas nors būtina! - ir pasyviai laukia to ko nors. Antžmogis įžvelgia gyvenimo pilnatvę bei atsitiktinumą ir teigia čia aktyvią valią galiai. Jis yra žaidėjas, kuris su atsitiktinumu žaidžia kauleliais ir visada išmeta teisingą skaičių; tai, kas įvyksta atsitiktinai, jis supranta kaip sau naudingą šansą.

Baikščius, sugėdintus ir nerangius be galo, kaip tigras tas, kuriam jo šuolis nepavyko: aš tokius, žmonės jūs didžiųjų siekių, mačiau dažnai jus kiūtinant į šalį. Jums nepasisekė *kauliukai mesti.* / Bet kas gi jums, kurie kauliukais žaidžiat, iš viso to išeina?! Jūs neišmokot žaisti ir šaipytis, kaip žaisti ir šaipytis reikia! Ar mes nesėdim visą laiką prie didelio žaidimų ir šaipymosi stalo? (280-281)

(4) Teigimo autonomija. Valios galiai saviteiga kaip teigimas yra radikaliai autonomiška. Antžmogis be galo autonomiškai planuoja *savo vertybes,* ir tai daro būtent taip, *kaip jis nori.* Tiesa, ši autonomija neturi nieko bendra su neveiklia ar palaida savieiga. Mat teigiančio plano kriterijus yra *amžinas to paties pasikartojimas.* Antžmogis nori to, *ko jis nuolat vėl gali norėti,* taigi to, kas didina gyvenimo pilnatvę ir teigia tampančią būtį. Taigi jis turi laisvai, neklausydamas jokio dorovinio dėsnio, vien teigdamas aktyvią valią galiai, taigi - šokdamas, juokdamasis, žaisdamas kurti savo vertybes ir taip - savo tampančią būtį, savo gyvenimą.

Reikia atkreipti dėmesį į principinį skirtumą tarp KANTO ir NIETZSCHE'S autonomijos teorijų! KANTO teigimu, sąžinės autonomiją apibrėžia apriorinis kategorinio imperatyvo reikalavimas, taigi (formalusis) dorovės dėsnis. O NIETZSCHE'I kategorinis imperatyvas galų gale yra vergų moralės dorovinis principas.

O, jūs kūrėjai, jūs didžiųjų siekių žmonės! Tik savo vaiką įsčiose visi nešioja. / Neleiskite sau nieko įkalbėti! Tad kas gi artimas yra tas *jūsų?* Ir kai "dėl artimo" jūs veikiat, - juk vis dėlto ne tam jūs kuriat! / Pamirškite tą "dėl", o jūs kūrėjai: dorybės jūsų geidžia, kad nedarytumėte nieko nei "dėl", nei "labui", nei "kadan-

gi". Nuo šių mažų klastingų žodžių aš patariu ausis jums užsikimšti. / Tasai "dėl artimo", kaip sako, yra tiktai mažų žmonių dorybė, o ji štai šitaip teigia: "Ir tau, ir man - visiems po lygiai", taip pat "ranka mazgoja ranką"; žmoneliai tik nei teisės, nei jėgos neturi *jūsų* savanaudiškumui. / - Šitoj savinaudoj, o, jūs kūrėjai, nėščiųjų atsargumas ir įžvalgumas glūdi! Ko niekas akimis nėra dar matęs, o būtent vaisiaus: tą gaubia, saugo ir maitina visa jūs meilė. / O ten, kur toji meilė jūsų, - suprantama, pas vaiką savo, - ten ir visa dorybė jūsų slypi! Darbai ir pašaukimas, taip pat valia jūsiškė - štai *jūsų* "artimas" tikrasis: neleiskit įkalbėt sau netikrų vertybių! (279)

8.2.5 Apžvalga

Pabandėme sistemiškai apibrėžti kai kurias pagrindines NIETZSCHE'S idėjas. Pati jo kūryba yra labai nesistemiška ir jos eseistinė bei aforistinė forma veikiau žėri sąmojumi ir poetiškumu, o ne filosofiniais niuansais. Taip, sakykime, galima parodyti, kad labai stokojama vitalistinės pozicijos filosofinio pagrindimo, ir iš esmės paprasčiausiai deklaruojama įtartina pozicija. Toliau galima parodyti, kad pagrindines krikščionybės doktrinas NIETZSCHE išdėsto klaidingai arba visai iškraipo. Be to, jis net užuominomis nepaliečia klausimo, kaip individualistinį antžmogio konceptą reikėtų mąstyti socialiniame kontekste (šeimyniniame, ekonominiame, politiniame, teisiniame).

Krikščioniško tikėjimo požiūriu NIETZSCHE'I galima būtų pirmiausia paprieštarauti taip: būtent dėl išganymo (malonės) dovanos įmanoma tapusi meilė Dievui ir artimiesiems įgalino žmones įgyti tą "Dievo vaikų garbės laisvę" (*Rom* 8, 21), kurioje viešpatauja ne resentimentas, o "gyvenimo pilnatvė". Tačiau šis tikėjime atgimęs "naujas" žmogus, gyvenantis kaip Kristaus mokinys, skirtingai nuo NIETZSCHE'S antžmogio, tą laisvę galiausiai supranta ne kaip jam būdingą valią galiai, bet kaip meilę. Skirtingai nuo asilo Taip, ir krikščioniškame "mylėk ir daryk, ką nori" (AUGUSTINAS) kalbama apie autonomiją, taip pat ir apie šokį, juoką ir žaidimą. Tačiau ši autonomiška meilė "neieško savo naudos" (*1 Kor* 13, 5). Gyvenimo pilnatvę ji pasiekia nepaisydama savęs ir išdalydama save (plg. 7.2.3). Tai yra svarbiausias skirtumas tarp antžmogio ir krikščioniškos egzistencijos paradigmų. Tiesa, reikėtų pripažinti, kad NIETZSCHE teisėtai demaskuoja ir sukarikatūrina tam tikrus krikščionybės klystkelius.

Čia ne vieta išsamiau panagrinėti šiuos įvairiapusius klausimus. Lemiamas NIETZSCHE'S iššūkio visai tradicinei etikai momentas yra tas, kad jis kvestionuoja ir atmeta *moralės principą plačiąja prasme* (kaip aukso vidurio taisyklę, kaip artimo meilės reikalavimą, kaip kategorinį imperatyvą, tačiau taip pat ir kaip utilitaristinį socialinį principą, kaip žmogaus teisių pagrindinį pasirinkimą siekti laisvės ir lygybės, kaip socialistinį egalitarizmą). Taigi pagrindinis klausimas: *ar žmogaus būčiai moralinis principas*

yra konstitutyvus, apriorinis proto faktas, ar jis genealogiškai demaskuojamas kaip nepajėgiõs kultūros nuosėdos, kurias galima pašalinti įveikus šią kultūrą? Kaip reikia argumentuoti, jei (minėtose moralės principo variantuose esantis) *universalizuojantis* požiūris yra atmetamas ir pakeičiamas *egoistinėmis, elitarinėmis, aristokratinėmis,* rasistinėmis ar sekso preferencijomis?

Transcendentalinėje refleksijoje doroviną dėsnį (kategorinį imperatyvą) KANTAS laiko morališkai reikšmingos praktikos sąlyga. Jei tokios praktikos esama, tai kaip *a priori* turi būti suponuojamas dorovinis dėsnis. *Tai,* kad esama morališkai reikšmingos praktikos, taigi tai, kad grynasis protas *faktiškai* pats savaime dorovinio dėsnio prasme tampa praktiniu, tai KANTAS laiko "neginčijamu" *proto faktu* (PPK A 37, plg. 3.2.1). Taigi jis mano, kad šiam transcendentaliniam faktui galų gale reikalingas *akivaizdumas.* Jei ginčijamas šių pagrindinių "žmogaus proto ribų" (DMP BA 108) akivaizdumas, kaip tai daro NIETZSCHE, tai iš esmės nebelieka jokios filosofinės argumentacijos. Šia prasme dėl lemiamo klausimo filosofiškai NIETZSCHE'S nuneigti negalima. Tačiau, žinoma, ir jis pats negali paneigti tezės, kad moralinis principas yra transcendentalinis proto faktas. Jo genealogija neneigia; ji teigia alternatyvą.

Klausimas, ar ši alternatyva galima, atkreipia dėmesį į nuosavą transcendentalinį patyrimą, taigi į klausimą, ar KANTO teigtas "proto faktas" iš tikrųjų yra "nepaneigiamas". Ar aš iš tiesų (tarkime, pagal pateiktą genealoginį aiškinimą) "gera sąžine" galiu suspenduoti moralinį principą ir svarbiausiu savo praktikos principu padaryti (egoistinę ar elitarinę) valią galiai. Ar kiekvienas toks bandymas praktiškai galų gale nežlunga dėl to, kad aš (nepaisant visų genealoginių aiškinimų) turiu "blogą sąžinę" ir jaučiuosi kaltas, kad moralinio principo apibrėžiama sąžinė pasirodo kaip transcendentalinis faktas? Šio fakto nepaneigiamumą turi parodyti ir patvirtinti nuosavas egzistencinis nuskaidrinimas. Mat jei grynasis protas "tikrai yra praktinis, tai jis veiksmu įrodo savo ir savųjų sąvokų realumą, ir kiekvienas išvedžiojimas, nukreiptas prieš jo galimybę būti tokiu, yra bergždžias". (PPK 15)

8.2.6 Ekskursas: postmodernizmas

NIETZSCHE'S aktualumas ypač būdingas *postmodernizmo* vardu apibūdinamoms dabartinės kultūros tendencijoms - tiek mene, tiek ir filosofijos srityje. Šioms tendencijoms bendra yra tai, kad atmetami didieji dabarties universalūs konceptai ir neigiamos didelės jų reikšmės ir tiesos pretenzijos.

Vietoj jų postmodernizmas iškelia radikalų *pliuralizmą,* t.y. pliuralizmą kūrybinių - eksperimentinių projektų, kurie koegzistuoja nepretenduodami į išskirtinumą. Filosofine prasme kalbama apie tai, kad *joks racionalumo tipas negali pretenduoti į proto monopolį.* Veikiau daugelis racionalumo tipų yra "aiškiai išsiskyrę ir pasirodo kaip autonomiški ir neredukuojami" (WELSCH 1991, 1139). Šiame postmoderniame racionalumo tipų pliuralizavime pasireiškia ta radikalizuota autonomija, kurią NIETZSCHE priskyrė antžmogiui.

Būtų galima paminėti tokius modernius universalius konceptus arba racionalumo tipus, pretenduojančius į monopolį: tai KANTO ir FICHTE'S transcendentalinė filosofija, HEGELIO dvasios filosofija, MARXU pasiremianti mokslinio socializmo teorija, Vienos ratelio ir jo pasekėjų neopozityvizmas, mokslinio-techninio-ekonominio komplekso racionalumas, sistemų teorija ir t.t. Maždaug nuo 1975 m. išaugo postmoderniosios kritikos reikšmė. Vienas pirmųjų jos atstovų buvo austrų-amerikiečių filosofas P. FEYERABENDAS. Prancūzijoje programinę reikšmę turėjo J. - F. LYOTARDO veikalas *Postmodernus būvis* (1979). Reikšminga buvo ir A. GLUCKSMANNO "Ponų mąstytojų" kritika, subtilios M. FOUCAULT skirtingų mokslo ir kultūros tipų analizės, taip pat J. DERRIDA ir J. BAUDRILLARDO darbai.

Proto pliuralizacijos procesą kartu galima suprasti kaip "pagrindinį išsivysčiusio modernizmo procesą". Šis procesas prasideda ne tik nuo NIETZSCHE'S, bet iš esmės jau ir nuo KANTO proto kritikos. Nemažai XX a. motyvų galima laikyti šią modernizmo raidą paruošiančiais impulsais. Tarkime, čia galima būtų paminėti M. HEIDEGGERIO *būties siųsties* teoriją, pagal kurią būtis visada istoriškai atsiunčiama ir kalba išdėstoma; tad būtis nėra vieningai nustatomas absoliutas, ji išsilydo istoriškai pagal epochas. *Hermeneutika* (FĮ 2.1.3) gali parodyti, kad koncepcijas sąlygoja išankstinis supratimas ir šiuo atžvilgiu jos išplaukia iš galiausiai neįveikiamų išankstinių nuostatų. Vėlyvasis WITGENSTEINAS (FĮ 2.2.5) mėgino parodyti, kad kalbą visada *sąlygoja kalbiniai žaidimai* ir šiuo atžvilgiu ji yra pragmatiškai kontekstuali, o tai atveria autonomiškai koegzistuojančių kalbinių žaidimų perspektyvą. T. W. ADORNO monopolizuotą protą aiškino esant "nelaimingą", nes pastarasis leidosi instrumentalizuojamas ir korumpuojamas *valdančiųjų interesų.* Čia priskirtina ir *struktūralizmo* programa, mėginanti parodyti, kad įvairių kalbų, tautų, kultūrų ir epochų skirtumus galima kildinti iš sisteminių struktūrų kompleksų, taigi tam tikrų kontekstualių veikimo būdų. Šiame fone postmodernizmas iškyla kaip paskutinė modernaus "posūkio į subjektą" konsekvencija. LYOTARDAS situaciją nusako taip:

Nepaprastai supaprastinus skepticizmas laikomas metapasakojimų (= universalieji modernizmo konceptai) atžvilgiu "postmodernizmu". Šis, be abejonės, yra mokslų pažangos rezultatas; tačiau savo ruožtu šis skepticizmas yra minėtos pažangos prielaida. Metanaratyvaus įteisinimo pasirinkimo metodą atitinka būtent metafizinės filosofijos ir nuo jos priklausomų universitetinių institucijų krizė. Naratyvioji funkcija netenka savo funktorių, didžiųjų herojų, didžiųjų pavojų, didžiųjų klajonių ir didžiojo tikslo. Ji išsisklaido debesyse, susidedančių iš kalbos požiūriu naratyvių, tačiau ir denotatyvių, preskriptyvių, deskriptyvių ir t.t. elementų, kurių kiekvienas su savimi turi pragmatinį valentingumą *sui generis*. Kiekvienas mūsų yra jų vienas kito kryžiavimosi vietose. Mes nesukuriame kalbiškai būtinai stabilios komunikacijos, ir ypatybės tų, kurias mes formuojame, nėra būtinai perduodamos (1982, 14 ir t.).

Žinoma, tikrai negalima pasilikti vien greta netikėtų - vienas kitam prieštaraujančių "debesų" koegzistencijos. Mat mes suprantame esą neišvengiamai priversti kartu gyventi įvairiose socialinėse struktūrose ir galiausiai "erdvėlaivyje žemė" ir politiškai, ekonomiškai ir kultūriškai taip formuoti šį bendrabūvį, kad pastarasis atitiktų tam tikras humanizmo ir teisingumo sąlygas. Taigi disparatiškų racionalumo tipų negalima tiek išsskirti, kad taptų neįmanoma *komunikacija*. Veikiau komunikacija yra būtina dviem atžvilgiais: viena vertus, dėl *humanizmo arba teisingumo sąlygų* santykiuose tarp žmonių ir, kita vertus, dėl *konkrečios* būtinų socialumo institucijų *formos*. Čia galioja 5.1.2 skyrelyje suformuluota tezė: tik remdamosi bendrai pripažintomis dorovinėmis normomis žmogiško suvisuomeninimo institucijos gali būti humaniškai gyvybingos konkrečios laisvės formos. Šiuo atžvilgiu dabartinis WELSCHO nusakytas *proto uždavinys* įgauna nepaprastai svarbią etinę reikšmę:

Nors pliuralizacija įgalina išvengti senųjų proto bėdų - siekimo valdyti ir unifikuoti, bet, kita vertus, dabar kyla nauja skirtingų racionalumų korektiškų santykių problema. [...] Todėl dabar proto uždavinys yra ginti korektiškus pažinimo teritorijų santykius ir jų teritorinius kompetentingus, transteritorinius, tačiau veikiau aklus racionalumus. Protas turi aiškinti ir laiduoti šių racionalumų santykį - o taip pat jį koreguoti bei keisti. [...] Šis uždavinys yra būtinas ir neatidėliotinas. (1140)

Tai, kas čia buvo pasakyta apie skirtingų racionalumo tipų teritorijas - *mutatis mutandis* - galioja ir *skirtingų galimų etoso formų teritorijoms*. Etoso pliuralizacija skirtingomis etoso formomis galėtų būti tam tikru mastu teisėta ir socialiniu požiūriu vaisinga. Tačiau jos pagrįstumas yra ribotas; ar tai būtų dėl to, kad tokios etoso formos išplėtoja "transteritorinę" "valią galiai", ar tai būtų dėl to, kad etoso formų praktikavimas lemia tai, kad visuomenei užkraunamos ne tik limituotos teritorijos ir taip padaroma

žala. Be to, reikia manyti, kad autonomiška socialinių vidinių erdvių forma gana greitai ima veikti transteritoriniu atžvilgiu - pozityviai arba negatyviai.

Teritoriniu atžvilgiu apribotų skirtingų etoso formų koegzistencijos būta jau iki modernizmo. Galime, tarkime, prisiminti santuokos ir ordino koegzistenciją po Bažnyčios skliautais. Įsidėmėtiną filosofinę etoso formų pliuralizacijos analizę pateikė N. HARTMANNAS. *Etikoje* (1925) jis pabandė parodyti, kad pagrindinė dorovinė gėrio vertybė gali įgauti skirtingas formas ir išraišką priklausomai nuo to, kaip apibrėžiamas jos santykis su kitomis pagrindinėmis dorovinėmis vertybėmis; tokiomis vertybėmis jis laiko taurumą, gausumą ir tyrumą. Taurumo atžvilgiu gėris vertinamas kaip kilniaširdiškas ir dosnus nukreiptumas į aukštį ir idealybę, gausumo atžvilgiu gėris yra kiek galint įvairiapusiškesnis ir visapusiškesnis dalyvavimas kuriant vertybę; tyrumas - tai paprasta ir tiesi orientacija į gėrį kaip į tą vienį, kuris būtinas. Iš šių skirtingų gėrio interpretacijų išplaukia skirtingi etoso arba moralės tipai.

> Postmodernus pliuralizmas susijęs ne tik su laisvės nauda, bet ir su paaštrėjusiomis problemomis arba nauju imlumu probleminėms situacijoms. Problemos yra ir teorinės, ir praktinės. Postmodernizmas iš esmės grįstas etika. Jis reikalauja naujų santykių su pliuralizmu ir būtent su pliuralizmu, kurį apsunkino jo paties radikalumas. Jis reikalauja naujos etikos, tiksliai priderintos prie šio radikalaus ir todėl *eo ipso* konfliktiško pliuralizmo. (WELSCH[3] 1991, 7)

Įvairių *naujos etikos* siūlymų atžvilgiu savo vietą turi skepticizmas. Negalima kalbėti apie (senojo) moralės principo atidėjimą į šalį, kaip tai darė NIETZSCHE, bet tik apie šio moralinio principo susiejimą su vis naujomis, svarbiomis tapusiomis problemomis. Ir postmodernus pliuralizmas moralės požiūriu lieka pajungtas imperatyvui, reikalaujančiam niekada nenaudoti asmenų kaip priemonių, bet visada juos gerbti kaip tikslus savaime ir institucijas formuoti taip, kada jos būtų teisėtos, t.y. distribuciškai palankios visiems, kurie su jomis susiduria. Pliuralizacija, padaranti negalimą taip suprastos "tikslų karalystės" komunikaciją, būtų nehumaniška ir morališkai smerktina.

8.3 Etika ir psichoanalizė (Freudas)

Kad iliustruotume psichologinę savarankiškos moralumo reikšmės niveliaciją, pasirinksime Siegmundo FREUDO (1856-1939) psichoanalizę. FREUDAS kaip MARXAS bei NIETZSCHE moralę linksta laikyti empirinės bazės konsteliacijos antstatiniu fenomenu ir šia prasme aiškinti ją remdamasis gamtiniu priežastingumu. Bazė čia apibrėžiama pagal psichoanalitinį modelį. Pirmiausia remsimės veikalais *Psichoanalizės apybraiža* (1938) ir *Nepasitenkinimas kultūroje* (1930).

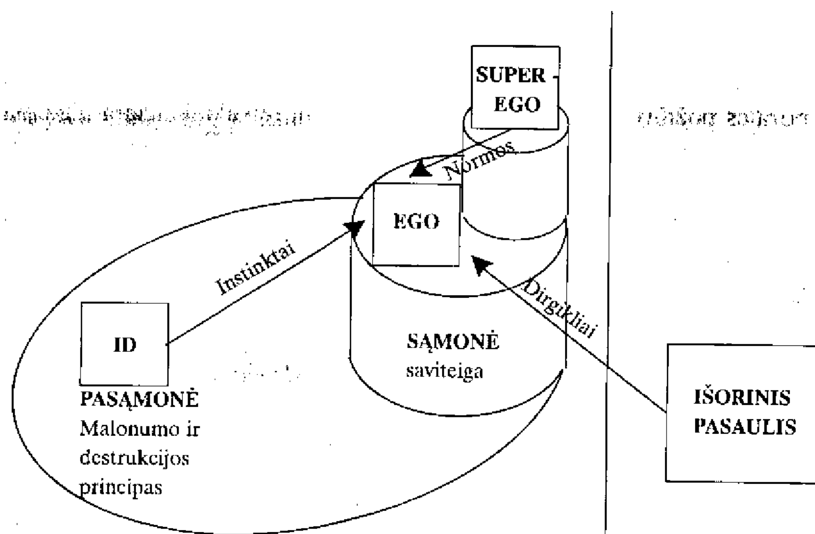
8.3.1 Psichinis aparatas

Mes manome, kad dvasinis gyvenimas yra funkcija aparato, kurį tariame esant išplitusį erdvėje ir susidedantį iš dalių, taigi kurį vaizduojamės panašiai kaip teleskopą, mikroskopą ir pan. Nepaisant tam tikrų jau išmėgintų traktuočių, konsekventiška tokio vaizdinio plėtotė yra mokslinė naujovė. (Apybraiža 9)

Taigi FREUDO darbo objektas - iš esmės mechanistiškai sumanytas struktūrinis psichiškumo modelis. Be to, jis mano, kad nėra principinio skirtumo tarp žmogaus ir gyvulio psichinio aparato. Šis psichinis aparatas apima *tris* "instancijas", "sritis" arba "provincijas".

(1) *Id.* Jis sudaro pagrindinę psichinę *konsteliaciją*, kuria grindžiama visa kita. *Id* pirmiausia priklauso *instinktai;* pagrindiniais jų tipais FREUDAS laiko *malonumo principą* (erosas, *libido)* ir *destrukcijos principą* (agresija, mirties instinktas). *Id* psichinė kokybė yra *pasąmonė.*

Seniausią iš šių psichinių provincijų arba instancijų mes vadiname *id;* jos turinį sudaro visa, kas yra paveldėta, atsinešta gimstant, nustatyta konstituciškai, taigi pirmiausia iš kūno struktūros kylantys instinktai, kurie čia įgauna pirmąją, savo formomis mums nežinomą psichinę išraišką. (Be to, kaip išnaša): Ši seniausia psichinio aparato dalis visą gyvenimą išlieka svarbiausia. Ja prasideda ir tiriamasis psichoanalizės darbas. (9)



22 pieš. Freudo pateiktas psichinis aparatas

(2) *Ego.* Ego yra *id* dalis, įgijusi savarankišką struktūrą ir tarpininkaujanti *tarp id ir išorinio pasaulio.* Jai dviem atžvilgais būdinga *saviteigos funkcija*:

- viena vertus, išorės *dirgiklių* atžvilgiu ir
- antra vertus, *id instinktyvių siekių* atžvilgiu.

Ego turi *sąmonės* psichinę kokybę.

Dėl atsiradusio ryšio tarp juslinio suvokimo ir raumenų veiklos *ego* disponuoja savavališkais judesiais. Jo uždavinys yra saviteiga ir jis jį įvykdo pažindamas išorinius dirgiklius, kaupdamas (atmintyje) apie juos patyrimą, vengdamas per stiprių dirgiklių (pabėgdamas), priimdamas saikingus dirgiklius (prisitaikydamas) ir pagaliau išmokdamas tikslingai ir sau naudingai keisti išorinį pasaulį (aktyvumas); o viduje jis nukrypsta prieš *id,* imdamas valdyti instinktyvius siekius, nuspręsdamas, ar galima juos patenkinti, patenkindamas juos išoriniame pasaulyje palankiu laiku ir aplinkybėmis arba apskritai juos sutramdydamas. (10)

Taigi tarp *id* ir išorinio pasaulio tarpininkaujanti *ego* saviteiga vyksta kaip *instinktų kalkuliacija. Ego* laisvė - tai galimybė, remiantis hedonizmo principu (malonumo-nemalonumo motyvacija), taip kalkuliuoti ir apsispręsti, kad būtų pasiekta daugiausia malonumų ir mažiausia nemalonumų.

***Ego* veikla remiasi reakcija į jame esančių ar įtrauktų dirgiklių įtampas. Pastarųjų sustiprėjimas visų jaučiamas kaip *nemalonumas,* o jų sumažėjimas - kaip *malonumas.* Tačiau tai, kas jaučiama kaip malonumas ir nemalonumas, tikriausiai nėra šios dirgiklių įtampos absoliutūs dydžiai, o kažkas panašaus į jų pasikeitimo ritmą. *Ego* siekia malonumo ir nori išvengti nemalonumo. (10)**

(3) *Superego. Ego* susiduriant su ypatingomis išorinio pasaulio dalimis, pirmiausia - su *tėvais,* dalis *ego* susiformuoja į savarankišką instanciją - *superego. Superego tėvų autoritetas yra tapęs vidiniu dalyku;* tėvų įtaka tęsiasi.

Tėvų įtaka [...] - tai ne tik tėvų asmuo, bet ir jų paskleista šeimų, rasių ir tautos tradicijos įtaka, taip pat jų ginami esamos socialinės aplinkos reikalavimai. Vėlesnėje individualiojoje raidoje *superego* perima įtaką ir iš savo tėvų įtakos vėlesniųjų tęsėjų ir ją pakeičiančių asmenų - auklėtojų, visuomeninių pavyzdžių, visuomenėje gerbiamų idealų (10 ir t.).

FREUDO teigimu, *id* ir *superego* - kiekvienas skirtingai - reprezentuoja *praeitį.* Be to, *id* atveju kalbama apie *biologine* prasme paveldėtą praeitį, o *superego* atveju - apie *kultūrine* prasme iš tradicijos paveldėtą praeitį. Taigi pagrindinė *ego* situacija yra tokia, kad jis turi būti *trijų instancijų - id* (instinktyvūs siekiai), išorinio pasaulio (dirgikliai) ir *superego* (normos) - tar-

pininkas. Šios psichinės situacijos dinamika gali sąlygoti tai, ką FREUDAS vadina *išstūmimais*.

> Asmens ir jo psichinio aparato vystymosi istorijos retrospektyva įgalina konstatuoti svarbų *id* išskyrimą. Iš pradžių viskas buvo *id*. Dėl besitęsiančios išorinio pasaulio įtakos *ego* išsivystė iš *id*. Šios lėtos įtakos metu tam tikri *id* turiniai virto priešsąmoninėmis būsenomis ir taip buvo įtraukti į *ego*. Kiti liko nepakitę *id* [teritorijoje - *vert. pastaba]* kaip jo sunkiai prieinamas branduolys. Tačiau šios raidos metu jaunas ir nestiprus *ego* tam tikrus jau įtrauktus turinius vėl grąžina atgal į pasąmonės būseną, juos išmeta, ir kai kurių įspūdžių, kuriuos *ego* galėtų priimti, atžvilgiu laikosi taip, kad šie, neįleisti, tik *id* gali palikti pėdsaką. Šią paskutinę *id* dalį, atsižvelgdami į jos kilmę, vadiname tuo, kas išstumta. (23)

FREUDO įsitikinimu, čia yra daugelio *neurozių* šaltinis. Jos gydomos terapija, kuri tai, kas išstumta, iškelia į sąmonę ir taip neutralizuoja.

8.3.2 Praktikos ir gyvenimo prasmė

Norint suprasti psichoanalitinę teoriją ir jos santykį su etikos problemomis, svarbu žinoti, ką FREUDAS mano apie *žmogiškos praktikos prasmę* ir galiausiai - *apie žmogiško gyvenimo prasmę*. Šiuo klausimu jis pasisako gana išsamiai ir vienprasmiškai. FREUDO teigimu, psichinio aparato, pradedant *id*, dinamiką sąlygoja vien *malonumo principo programa*. Todėl *id* saviteiga gali pasireikšti tik kaip *individuali libido ekonomija*. Taigi FREUDO psichoanalizė kuriama remiantis išankstiniu aiškiai hedonistiniu praktikos supratimu. Tiesa, FREUDO hedonizmas yra *pesimistinis*: malonumo principo programai nuolat gresia nesėkmė ir ją realizuoti galima - jei iš viso galima - tik labai nedaug.

> Tai, kas nustato gyvenimo tikslą, yra, kaip matyti, tiesiog malonumo principo programa. Principas jau nuo pat pradžios valdo dvasinio aparato rezultatus; negali būti jokių abejonių dėl jo tikslingumo, ir vis dėlto jo programa yra nesantaikoje su visu pasauliu. [...] Ji apskritai neįvykdoma, [...] galima sakyti, jog "kūrimo" plane nebuvo numatyta, kad žmogus būtų "laimingas". Tai. kas tikslia prasme vadinama laime, kyla veikiau staiga patenkinus labai susikaupusius poreikius ir pagal savo prigimtį įmanomas tik kaip epizodinis fenomenas. Kiekvienos situacijos, kurios trokšta malonumo principas, tąsa sukelia tik drungno pasitenkinimo jausmą; mes taip sukurti, kad intensyviai galime mėgautis tik kontrastu, o būsena - tik labai mažai. Taigi net mūsų laimės galimybes riboja mūsų konstitucija (Nepasitenkinimas kultūroje, 74 ir t.).

FREUDO bandymas apibrėžti gyvenimo tikslo, aukščiausiojo gėrio arba laimės sąvoką iš esmės nepranoksta antikinio egoistinio ARISTIPO ir EPIKŪRO hedonizmo pateiktų (2.3) samprotavimų. Neiškyla problema, kurią

svarstėme kaip diskursą tarp ARISTOTELIO ir KANTO (7.1). *Protą* visiškai *instrumentalizuoja* iš anksto *id* nustatyta malonumo principo programa, todėl nuo pat pradžių jis kaip grynasis protas nesugeba tapti praktiniu (3.2). Taip empiriškai suniveliuojama savarankiška moralumo reikšmė. FREUDO manymu, klausimas, kaip, nepaisant pesimistinių perspektyvų, būtų galima mėginti malonumo principo programą "kaip nors pastūmėti ir atlikti", yra tik alternatyva tarp ARISTIPO ir EPIKŪRO patarimų:

> **Galima pasirinkti labai skirtingus kelius į tai - pozityvaus tikslo turinio, malonumo pasiekimo arba negatyvaus - nemalonumo vengimo prepoziciją. Jokiu būdu šituose keliuose negalime gauti visko, ko trokštame. Laimė ta nuosaikiąja prasme, kuria ji pažįstama kaip galima, yra individualios *libido* ekonomijos problema. Čia nėra visiems tinkamo patarimo; kiekvienas pats turi išmėginti, koks gyvenimo būdas jam gali būti laimingas. (80 ir t.)**

Svarstant, koks vaidmuo šiame kontekste galėtų tekti *religijai,* iškyla religiją kritikuojantis motyvas, kuris primena NIETZSCH'E:

> **Religija, visiems vienodu būdu primesdama savo kelią laimei pasiekti ir apsisaugoti nuo kančių, pakenkia šiam pasirinkimo ir prisitaikymo žaidimui. Jos technika - numušti gyvenimo vertę ir beprotiškai iškraipyti realaus pasaulio paveikslą, o viso to prielaida yra intelekto įbauginimas. Tokia kaina - prievarta nustatant psichinį infantilizmą ir įtraukiant į masinį kliedesį - religijai pavyksta daugelį žmonių apsaugoti nuo individualių neurozių. Bet vargu ar daugiau; kaip sakyta, yra daug kelių, galinčių vesti į žmogui įmanomą pasiekti laimę, tačiau jokio kelio, kuris patikimai ten vestų. Ir religija negali tęsėti savo pažado. Jei galiausiai tikintysis supranta esąs priverstas kalbėti apie "nesuvokiamą" Dievo "sprendimą", tai tuo jis prisipažįsta, kad besąlygiškas paklusnumas yra paskutinė jam telikusi paguodos galimybė ir malonumo šaltinis kančiose. Ir jei jis tam pasiruošęs, tai jis turbūt galėtų išvengti aplinkkelio. (82)**

Ši iš esmės redukcionistinė FREUDO tendencija praktiką suvokti hedonistiškai kaip *libido* ekonomijos rezultatą jokiu būdu nėra būdinga visoms psichoanalizės pozicijoms. Tarkime, E. FROMMAS ir V E. FRANKLAS praktiką ir jos prasmę suprato daug plačiau negu FREUDAS. Jei kalbama apie tai, kaip psichoanalizė galėtų būti produktyvi etikai, svarbu išsiaiškinti, kaip pagal minėtą psichoanalitinę poziciją suprantama praktika ir prasmė. Reikia žinoti metodinę abstrakciją, nusakančią ją kaip atskirų mokslų teoriją. Jei psichoanalizė ir etika be išankstinės refleksijos tiesiogiai susiejamos viena su kita, neišvengiama nesusipratimų.

8.3.3 Etika ir kultūra

Jei psichinis aparatas apibrėžtas taip, kad negali būti savarankiškos moralės reikšmės, tai kyla klausimas apie bazę, iš kurios išplaukia moralė

kaip epifenomenas. FREUDO teigimu, etika yra *būtinas kultūros produktas,* o kultūra savo ruožtu gimsta iš *libido* ekonomijos. Kultūra individui *palengvina libido* ekonomijos panaudojimą, nes ji saugo žmogų *nuo gamtos* ir reguliuoja santykius *tarp žmonių.* Didele dalimi kultūra tai atlieka ir dabar. Tačiau FREUDAS konstatuoja, kad mes savo kultūroje nesijaučiame gerai. FREUDO motyvacija vėl primena NIETZSCH'E:

Žmonių bendrabūvis yra įmanomas tik tada, kai susiburia dauguma, kuri stipresnė už kiekvieną atskirąjį ir kartu prieš jį laikosi. Šios bendruomenės galia dabar kaip "teisė" priešinasi atskirojo galiai, kuri pasmerkiama kaip "brutali prievarta". Šis atskirojo galios pakeitimas bendruomenės galia yra lemiamas kultūrinis žingsnis. Jo esmė yra ta, kad bendruomenės nariai apriboja savo pasitenkinimo galimybes, o atskirasis tokių ribų nežinojo. (90)

Taip kyla principinė įtampa tarp *malonumo principo programos ir kultūros reikalavimų.* Viena vertus, kultūra palengvina, kita vertus, ji nuolat susiduria su individualia *libido* ekonomija, nuolat reikalaudama iš individo stabdyti instinktus ir jų išsižadėti. Tiesa, FREUDAS mato ir pozityvų šio proceso aspektą: instinktų išsižadėjimas atveria instinktų sublimacijos ir sykiu - kultūros augimo galimybę:

Instinktų sublimacija yra ypač krintantis į akis kultūrinės raidos bruožas, dėl jos aukštesnioji psichinė veikla - mokslinė, meninė, ideologinė - vaidina toki svarbu vaidmenį kultūriniame gyvenime. (92)

Bet kodėl kultūra turi taip griežtai reikalauti išsižadėti instinktų? Matėme, kad *id* instinktų sistemą apibrėžia ne tik malonumo principas, bet ir *agresija;* taigi *id* instinktų struktūroje esama ir *destruktyvaus* potencialo. Tačiau agresija su savo tiesiogiškumo, brutalumo ir prievartos tendencija yra nepaprastai *priešiška kultūrai.* Kultūra turi ją apriboti ir užvaldyti. Kadangi *malonumo principas ir agresija,* erosas ir mirtis yra *vienas su kitu susipynę,* kaip kad rodo seksualiniai sadizmo ir mazochizmo fenomenai, kultūrinis instinktų slopinimas neišvengiamai paliečia juos abu.

FREUDAS svyruoja svarstydamas klausimą, ar agresija galiausiai yra pajungta *libido,* ar jo atžvilgiu yra antagonistiška. "Nepasitenkinime kultūroje" jis linksta pripažinti antagonizmą:

Šis agresijos instinktas yra darinys ir pagrindinis atstovas mirties instinkto, mūsų surasto greta eroso, kuris su juo dalijasi viešpatavimų pasaulyje. Aš manau, dabar mums jau nėra neaiški kultūrinės raidos prasmė. Ji turi mums parodyti žmonių jį giminėje vykstančią kovą tarp eroso ir mirties, gyvenimo instinkto ir destrukcijos instinkto. Ši kova apskritai yra esminis gyvenimo turinys, todėl kultūrinę raidą trumpai galima apibrėžti kaip žmonių giminės gyvenimo kovą. (110)

Taigi *libido* ekonomijos sėkmei kelia grėsmę ne tik išorinis pasaulis; veikiau susipindama su juo jai priešinasi ir iš *id* kilusi destruktyvi agresija.

Tokiomis aplinkybėmis atsiranda *moralė*. Moralė yra *strategija, pagal kurią kultūra bando pranokti agresijos destruktyvumą*. Kadangi kultūra (netiesiogiai) tarnauja malonumo principui, tai moralė galiausiai yra *libido* ekonomijos funkcija. Tačiau kaip tiksliau būtų galima nusakyti kultūros strategiją? Jos esmė yra ta, kad *kultūra individe įkurdina superego*. FREUDAS taip aprašo šį procesą:

Agresija perimama, suvidujinama, tačiau iš tikrųjų nusiunčiama atgal, ten, iš kur ji atėjo, taigi nukreipiama prieš nuosavą *ego*. Ten ją perima ta *ego* dalis, kuri kaip *superego* priešinasi likusiam *(ego)* ir dabar kaip "sąžinė" prieš *ego* nukreipia tokią pat stiprią agresiją, kokią *ego* mielai nukreiptų į kitus, svetimus individus. Įtampą tarp griežto *superego* ir jam pajungto *ego* vadiname kaltės sąmone; ji pasirodo kaip bausmės poreikis. Taigi kultūra įveikia pavojingą individo agresijos aistrą, susilpnina, nuginkluoja ir leidžia jį kontroliuoti jo vidinei instancijai, tarsi okupacinei kariuomenei užkariautame mieste. (111)

Tad žmogus nėra iš prigimties, taigi iš esmės moralinis subjektas; jo moralumas yra kultūros išdava. O kultūra nors ir yra būtina *libido* ekonomijos prasme, tačiau kai kuriomis savo dažnai perdėtai griežtomis apraiškomis sukelia minėtą "nepasitenkinimą". Tačiau kodėl *ego* be kalbų sutinka su *superego* įkurdinimu? Kodėl jis paklūsta šiai kultūros strategijai? Anot FREUDO, tai yra dėl to, kad atskiras *ego* jaučiasi esąs *silpnas, priklausomas ir globotinas*. Jis žino esąs pavestas gauti globą, pagalbą ir palankumą tų, nuo kurių jis priklauso; vaikui tai būtų tėvas. Jei *ego* duoda valią savo agresijai, tai jam kyla pavojus prarasti šį jam skirtą palankumą. Taigi *baimė netekti meilės* paruošia *ego* tenkinti kultūros strategiją ir leisti *superego* įkurdinimą. Taigi sąžinės reikalavimas yra iš esmės *išminties patarimas:* elkis pagal sąžinę, kitaip tu prarasi palankumą tų, kurių globos ir pagalbos tau reikia. Savaime suprantama, taip grindžiamas moralumas yra *nuosekliai heteronomiškas*.

Galima atmesti pirminį, taip sakant, natūralų sugebėjimą skirti gėrį ir blogį. Dažnai blogis visai nėra kenksmingas ar pavojingas *ego,* atvirkščiai, lai yra ir kažkas, ko norima, kas žada malonumą. Taigi čia pasireiškia svetima įtaka; ji nusako, ką reikia vadinti gėriu ir blogiu. Kadangi nuosava žmogaus jausena veda ne tuo pačiu keliu, tai jis privalėtų turėti motyvą, įgalinantį paklusti šiai įtakai. Galima lengvai atrasti šį motyvą kaip žmogaus bejėgiškumą ir priklausomybę nuo kilų, tačiau geriausia būtų jį apibūdinti kaip baimę netekti meilės. Jei jo nebemylės tie, nuo kurių jis priklauso, tai jis nustos ir apsaugos nuo visokių pavojų; o pirmiausia pateks į pavojų,

kad tas, pranašesnis, savo pranašumą jam įrodys jį nubausdamas. Taigi iš pradžių blogis yra tai, dėl ko galima netekti meilės; bijant šios netekties, reikia jo vengti. (111 ir t.)

Esant tokiai dalykų padėčiai, savaime suprantama, FREUDAS nieko negali padaryti su aprioriniu moralės principu. Kaip neteisingai jis supranta, kas čia turima galvoje, rodo tai, kokiais motyvais remdamasis jis neigia krikščionišką meilės artimui priesaką:

II **Mes norėtume jau čia pateikti dvi pagrindines mintis. Meilė, kuri nesirenka, mums atrodo prarandanti dalį savo nuosavos vertės, nes ji neteisingai elgiasi su objektu.**
II **Ir toliau: ne visi žmonės verti meilės. (95)**

8.3.4 Individualusis ir kultūrinis superego

FREUDAS skiria *du* panašios struktūros *superego įdiegos variantus:*

- *individualų-biografinį* variantą, kai *superego* įdiegiamas pirmiausia vaikystėje
- *antindividualų-kolektyvinį-kultūrinį* variantą,kai kalbama apie *superego* įdiegimą kultūroje, tautos ir žmonijos istorijoje.

Skyrimas iš dalies panašus į 5.2 skyrelyje pateiktą moralumo ir dorovės arba į 5.1.3 skyrelyje pateiktą - sąžinės ir etoso skyrimą. Aiškinant abu variantus lemiamas vaidmuo tenka *Edipo kompleksui.* Abiejų variantų *superego* įdiegimo procesą atskleisime trim pakopomis:

(1) Abiejų variantų pradžia - *tėvo autoritetas,* pirmame variante - *šeimos tėvo,* antrame - *protėvio,* bendruomenės patriarcho. Šis autoritetas (pagal abu variantus) reikalauja *atsisakyti instinktų. Reakcija* į šį reikalavimą - savotiškas *eroso ir agresijos* susikryžiavimas. Erosas remiasi tėvo teikiama apsaugos ir pagalbos funkcija, agresija - reikalavimu atsisakyti instinktų. Agresiją nuolat lydi *baimė* netekti meilės, ir tai sukelia *kaltės jausmą.*

(2) Agresijos išdava - *tėvo nužudymas.* Individualiu atveju čia kalbama apie atsiskyrimą nuo šeimos tėvo, kolektyviniu - apie faktinį ar mitinį protėvio nužudymą. *Žudant* lemiamą reikšmę turi *ambivalencija*: tėvas *kartu mylimas ir nekenčiamas.* Tas, kuris nužudomas iš agresyvios neapykantos, kartu yra tas, kuris mylimas dėl apsaugos poreikio ir priklausomybės. Šia ambivalencija remiasi *atgailos* fenomenas.

Iš tiesų nėra svarbiausia tai, ar tėvas nužudomas, ar susilaikoma nuo nusikaltimo, abiem atvejais *reikia jaustis kaltam,* nes kaltės jausmas išreiškia ambivalentinį konfliktą, amžiną kovą tarp eroso, destrukcijos ir mirties instinkto. (118)

Veikale "Mozė ir monoteizmas" (1938) FREUDAS teigia, kad žydai nužudę Mozę, ir biblinis monoteizmas esąs pagrįstas šia žmogžudyste Edipo komplekso prasme. Jau "Toteme ir Tabu" (1914) tėvažudystė ordoje yra pagrindinė tema.

(3) Tėvo nužudymas dėl agresijos lemia *tėvo sudvasinimą* iš meilės, atgailos ir kaltės jausmo. Prasideda *superego* įdiega, individo atžvilgiu ji įgauna *sąžinės* formą, kolektyvo - *Dievo* formą. Agresija, kurią *ego* iš pradžių kreipė į išorę, dabar individualiai ir kolektyviai iš *superego* nukrypsta prieš *ego*. Kartu *ego* ir *superego* santykis - vėlgi individualiai ir kolektyviai - tebesitęsia kaip ambivalentiškas eroso ir agresijos konfliktas. Agresija nukrypsta prieš *superego* (sąžinė, Dievas) ir taip (dėl eroso) sukelia baimę, atgailą ir kaltės jausmą. Tokia dalykų padėtis, anot FREUDO, itin *neigiamai* veikia žmogaus psichiką.

Šią situaciją galima palyginti su ta, su kuria susipažinome nagrinėdami NIETZSCHE'S kūrybą (8.2.2). Ten buvo kalbama apie tai, kad kaltė, atplėšta nuo pirminio ir apžvelgiamo kreditoriaus-skolininko santykio ir perkelta į bandos sąjungą, tampa neaprėpiama, begalinė ir neįveikiama. Panašiai mano ir FREUDAS: pagal pirminį santykį su tikruoju tėvu ambivalentinis konfliktas yra bent kiek aprėpiamas, bet dėl *superego* įdiegos (sąžinė, Dievas) jis sukelia aporetinę situaciją ir baimės, atgailos bei kaltės jausmų hipertrofiją.

> **Instinktų atsisakymas čia padeda nepakankamai, nes noras išlieka ir jo negalima nuslėpti nuo *superego*. Taigi nepaisant to, kad atsisakyta, kaltės jausmas išliks, ir tai yra didelis ekonominis *superego* įdiegos, galima būtų sakyti, sąžinės darinio, trūkumas. Instinktų atsisakymas dabar nebeturi visiškai išlaisvinančio poveikio, dorybingas susilaikymas jau nebeužtikrina meilės, gresianti išorinė nelaimė - meilės praradimas arba išorinio autoriteto paskirta bausmė - pakeičiama į ilgai trunkančią vidinę nelaimę, kaltės sąmonės įtampą.** (114)

Tuo remdamasis FREUDAS kritikuoja *superego* tiek kaip individualią sąžinę, tiek ir jo viršindividualią formą - socialinį etosą:

> **Neurozių tyrinėjimai ir jų gydymas įgalino mus iškelti *superego* du priekaištus: su griežtais įsakymais ir draudimais, nepakankamai atsižvelgdamas į pasipriešinimą jų vykdymui, į *id* instinktų stiprumą ir realaus aplinkinio pasaulio sunkumus, per mažai rūpinasi *ego* laime. Todėl dažnai esame priversti dėl terapinių tiksli) kovot i su *superego*, ir stengiamės sumažinti jo reikalavimus. Visiškai panašius priekaištus galėtume pateikti ir kultūrinio *superego* etiniams reikalavimams. Ir šis nepakankamai rūpinasi dvasinės žmogaus konstitucijos faktais, paskelbia dėsnį ir tiekiau sia, ar įmanoma žmogui jo laikytis. Priešingai, mano, kad viskas, kas pavedama žmogaus *superego*, yra psichologiškai įmanoma, kad *ego* gali neribotai valdyti savo *id*. (126)**

Atrodo, FREUDAS tiek (individualios) sąžinės pareigos turinius, tiek ir (socialinio) etoso normų turinius suvokia kaip individualių psichologinių ar socialpsichologinių mechanizmų, paremtų Edipo kompleksu, savaime iracionalias išdavas. Be to, jis užtemdo požiūrį, kad tiek individuali sąžinė, tiek ir diskursyvi socialinio etoso dinamika (plg. 5.1.3) siekia *protingai perteikti* šiuos turinius ir argumentuoti jų moralinį būtinumą. Racionaliai argumentacijai kartu priklauso ir įžvalga, kad nepraktikuotini, hipertrofuoti, perdėtai įpareigojantys ir normuojantys reikalavimai negali būti morališkai privalomi, nes jie yra neprotingi. Čia galioja senas principas: niekas nėra įpareigotas tam, kas neįmanoma *(ad impossibile nemo tenetur)*. Šia prasme negali būti kalbos (pvz., terapijoje) apie "kovą su *superego*"; jeigu *superego* priskirtume moralinę sąžinės reikšmę, tai būtų nemoralus užmojis. Veikiau reikėtų kalbėti - visai pagal sąžinę, besistengiančią reikalauti tikrojo gėrio, - kaip protingai naudotis sąžinės institucija (5.1.1).

Etikos vietą FREUDO psichoanalizėje galima apibūdinti šiuo tekstu:

> Kultūrinis *superego* sukūrė savo idealus ir iškėlė savo reikalavimus. Žmonių tarpusavio santykiams būdingi reikalavimai buvo apibendrinti kaip etika. Visais laikais etika buvo labiausiai vertinama. būtent iš jos laukiant ypač svarbių rezultatų. Ir iš tiesų etika atsisuka į tuos klausimus, kuriuos galima atpažinti kaip skaudžiausią kiekvienos kultūros vietą. Taigi į etiką reikia žiūrėti kaip į terapinį bandymą, kaip į pastangas *superego* reikalavimu pasiekti tai, ko iki šiol negalima buvo pasiekti kitų kultūriniu darbu. (126)

8.3.5 Apžvalga

Parodėme FREUDO etikos teoriją kaip pavyzdį ypač didelę istorinę reikšmę turėjusių psichologijos tendencijų, kurios kvestionuoja savarankišką moralumo reikšmę arba praktiką redukuoja į gamtos priežastingumu paaiškinimą elgesį. Kartu reikia pabrėžti, kad tokios redukcionistinės tendencijos jokiu būdu nėra būdingos dabartinei psichologijai. Daugelis psichologų (ir psichoanalitikų) sugeba diferencijuotai skirti savo empirinius atskirųjų mokslų tyrinėjimus ir tas filosofines problemas, kurios būtent ir negali būti empirinio-psichologinio tyrinėjimo tema. Norėtume čia pateikti tris kritines pastabas, skirtas ne tik FREUDUI, bet ir kitoms redukcionistinėms tendencijoms psichologijoje.

(1) Psichinis aparatas kaip modelis. Empiriniai mokslai operuoja modeliais. Modelis yra *konstrukcija, kuri sąmoningai supaprastintą objektų sritį redukuoja į tam tikrą struktūrą.* Modelio vertė yra jo empirinis-teorinis aiškinimo potencialas. Kai kurie modeliai yra vaizdingi ir šiuo atžvilgiu įsivaizduojami ir aiškūs. Tokio modelio pavyzdys, tarkime, yra N. BOHRO atomo modelis. Atskirųjų mokslų modelių atžvilgiu reikėtų *filosofiškai* besąlygiškai paisyti *nominalistinės diferencijos*: modeliai nepretenduoja

reprodukuoti tikrovę arba būti tikrovės "sąvoka" (HEGELIS); veikiau jie laikomi konstruktais, "scheminėmis fikcijomis", kurios teoriškai aiškinant fenomenus, pasireiškia praktiškai ir pasiteisina empiriniu požiūriu. Taigi modelių *nereikėtų ontologizuoti.*

Tarkime, gamtos mokslai įvairiose srityse sukonstruoja *gamtos modelius.* Tačiau šiose teorinėse modelių konstrukcijose jie nepretenduoja įžvelgti *gamtos esmę.* Tuo jie iš principo skiriasi nuo natūrfilosofijos, pradedant ARISTOTELIU ir baigiant HEGELIU, pretenzijų. Todėl (nominalistinis) skirtumas tarp (atskirųjų mokslų) gamtos modelio ir gamtos esmės ir nėra modernaus gamtamokslio tema.

FREUDO psichoanalizės psichinis aparatas irgi yra (vaizdi) *modelių konstrukcija,* ir jos vertę sudaro empirinis-teorinis pajėgumas aiškinti psichinius fenomenus bei jos terapinė nauda. Net jei modelis pasiteisintų (o tai yra abejotina), iš to jokiu būdu neišplauktų, kad jo dalys, instancijos ir funkcijos *(id, ego, superego,* išstūmimas, Edipo kompleksas, malonumo principas, mirties instinktas ir t.t.) galėtų būti ontologizuojamos ir suvokiamos kaip filosofiniu-antropologiniu požiūriu svarbios žmogaus būties duotybės. FREUDAS nuolat peržengia pretenzijas, kurias gali reikšti atskirųjų mokslų modelis. Jis ontologizuoja modelį, nekreipdamas dėmesio į tai, kad šis yra supaprastinančios metodinės redukcijos rezultatas. Jo perėjimas nuo (teisėto) metodinio prie *filosofinio empirizmo* (hedonizmas, proto instrumentalizavimas, moralinio principo neigimas ir t.t. plg. 2.1) yra filosofinė preferencija, kurios jis neįstengė nei empiriškai patvirtinti, nei bandė filosofiškai pagrįsti.

Kartu neabejotina, kad FREUDAS būtent peržengdamas šias ribas kreipiasi į pagrindinius filosofinės antropologijos ir etikos klausimus. Tiesa, naudodamasis savo modelio instrumentarijumi, jis negali į juos atsakyti. Suprantama, kad negali būti jokios kalbos apie grynojo proto tapimą praktiniu savaime, apie morališkai svarbią laisvę ir apie autonomiją modelyje, kuris "sielos gyvenimą" suvokia kaip erdviškai ištįsusio ir iš keleto dalių sudėto (kaip teleskopas) aparato funkciją (Apybraiža 9). Turbūt puikiausią FREUDĄ dominusių klausimų filosofinę įveiką pateikė P. RICOEURAS veikale *Interpretacija. Pastabos apie Freudą* (1974).

(2) *Psichologinis ir moralinis požiūris į praktiką.* Naudodamos teorinį modelį empirinės-psichologinės veiklos teorijos praktiką (poelgius, nuostatas, pozicijas) bando aiškinti kaip psichinių-empirinių poveikių sąryšio rezultatą (2.1) Tokie aiškinimai iš esmės yra aiškinimai remiantis *gamtiniu priežastingumu* (3.3) ir metodiškai naikina praktinę (neempirinę) laisve paremto priežastingumo svarbą, o kartu ir savarankišką moralumo ir atsakomybės reikšmę. Praktika tendencingai redukuojama į *empiriškai paaiški-*

namą elgesį. Pasirinkome FREUDO psichoanalizę kaip šios tendencijos pavyzdį. Dabar joks etikas nesiginčys, kad šis metodinis-abstraktus požiūris į praktiką įstengė perteikti plačiam praktikos supratimui būtinas žinias. Panašią situaciją nagrinėjome istorinio materializmo kontekste aptardami sociologinį požiūrį į praktiką. Žmogaus praktika turi empirinį atžvilgį, kuris įvairiopu būdu gali tapti atskirųjų mokslų tyrinėjimo tema. Kritikuotina tai tampa tik tada, kai empirinis požiūris į praktiką įgauna *empiristinį* pobūdį.

FREUDUI tai yra tada, kai transcendentalinė laisvė pagal gamtinį priežastingumą ištirpdoma *libido* ekonomijos mechanizmuose, gėrio ir blogio skirtumas redukuojamas į atlygį ir bausmę (meilės praradimas), o kaltė sulyginama su kaltės jausmais.

Norėdami išsamiau apibrėžti psichologinio ir moralinio požiūrio į praktiką santykį, pirmiausia turime atkreipti dėmesį į tris dalykus:

- *Formalių praktikos moralinių veiksnių* iš esmės visai neliečia tai, kad individualios sąžinės ir jos nuostatų konkretus apibrėžimas, tipas arba fiksavimas yra empiriškai sąlygotas psichologiškai galimu tirti būdu. Kad ir kaip empiriškai plėtotųsi ir atrodytų sąžinės motyvacijos horizontas, jis yra ta erdvė, kurioje vyksta apsisprendimas remiantis laisve arba morališkai atsakingas apsisprendimas tarp to, kas atitinka sąžinę (gėrio), ir to, kas sąžinei prieštarauja (blogio). Tai galioja bent jau tol, kol nėra duotas ribinis nepakaltinamumas, naikinantis moralinę (ir teisinę) atsakomybę.

Čia reikėtų tiksliau skirti *du klausimus*. Pirmas: *kodėl kai kurie žmonės vieną ar kitą dalyką laiko geru ar blogu?* Antras: *kodėl kai kurie žmonės daro tai, ką jie laiko geru arba blogu arba kodėl jie to nedaro?* Niekas neabejoja, kad empiriniai humanitariniai mokslai gali daug padėti atsakyti į pirmą klausimą, nes mūsų sąžinės motyvacijos horizonto atsiradimas daugeliu atžvilgiu yra sąlygojamas empiriškai. Antras klausimas pateikia tai, kas yra visai kito lygmens: tai moralės atžvilgiu (tikslia prasme) svarbus laisvas apsisprendimas. Čia empiriniai humanitariniai mokslai (pvz., psichologija) visada gali nurodyti tik *būtinas,* bet būtent *ne pakankamas* sąlygas.

- Jeigu etikas tyrinėja ne tik formalius sąžinės veiksnius, bet ir *materialią konkrečios sąžinės,* jos motyvacijos horizonto ir *sąžinės darinio tikrovę,* tai jis daugeliu atžvilgių negali išsiversti be empirinio humanitarinių mokslų tyrimo rezultatų. Todėl jam tampa svarbus ir klausimas, kiek galima pasikliauti motyvacijos horizonto *pasąmonės* komponentais (išstūmimais, kompleksais, archetipais ir t.t.), kuriuos lemia individualūs vaikystės veiksniai ar kolektyvinis kultūrinis kontekstas. Šį psichoanalizės aktualumą W. KORFFAS apibrėžia taip:

> Esama principinio ryšio tarp dorovinės poelgio nuostatos ir psichinės dispozicijos. Iš to išplaukia, kad esant tam tikroms psichosocialiniu požiūriu sąlygotoms invalidumo formoms etines tikrovės supratimas gali būti sutrumpinamas ir susiaurinamas. Be jokios abejones, esama neurotiškai impregnuotų etiškumo pasireiškimo formų. (1985, 15)

Čia KORFFAS bando tipizuoti. Įkyriąją neurozių struktūrą jis priskiria *legalistų* tipui, šizoidinę - *makiavelistų* tipui, isterinę - *utopistų*, o depresinę -*pedantų* tipui. Be to, reikia atkreipti dėmesį, kad toks tipizavimas liečia būtent ne formalias moralumo aplinkybes, o materialią konkrečios sąžinės tikrovę.

Panašiai yra ir tada, kai kalbama apie tam tikrus *socialinio etoso pasireiškimus*. Jeigu etiko uždavinys yra kvalifikuotai bendradarbiauti "etoso etikos" srityje, tai jis domėsis ne tik sociologinėmis, bet ir *socialpsichologinėmis* aiškinimo galimybėmis, kurios jam padėtų duotą etosą suprasti iš jo genezės. Tokios žinios, viena vertus, gali turėti reikšmės kultūrinei-etinei diagnozei, ir, kita vertus, padėti atskleisti teisingus pozityviai pasikeičiančios raidos pagrindus.

(3) Transcendentalinės perskyros (3.1.1) požiūris šiame kontekste kelia tokias mintis: nors mūsų motyvacijos horizonto atsiradimas yra įvairiai empiriškai sąlygotas ir šiuo požiūriu jį gali aiškinti atskirieji mokslai, vis dėlto jis niekada nėra vien empirinių determinantų, susiklosčiusių aplinkybių ir mechanizmų rezultatas. Kaip sąžinės darinio procesas jis visada kartu įtraukia *subjekto savirefleksiją* ir *spontaniškumą*. To nereikia atsisakyti ir tada, jei rimtai žiūrima į psichoanalizės įžvalgą, kad *pasąmonės* faktoriai ir procesai vaidina svarbų vaidmenį žmogiškame motyvacijos horizonte. Atrodo, kad FREUDAS šią funkciją palieka profesionaliam analitikui, terapeutui, gydytojui arba psichologui, o asmenys be šios kvalifikacijos tokio sugebėjimo neturi. Pastarieji atrodo paskirti tūnoti kaip sraigės savo kiaukutuose.

Tai reiškia, kad tai, kas tampa pasąmone ir paverčiama sąmone, vėl priskiriama *ego*, kad surandami ir kritikuojami išstumti jausmai, kad suskaidytas *ego* daugiau nesintetina ir t.t. Tačiau struktūriniame modelyje būtent *ego* instancija neturi sugebėjimo, į kurį apeliuojama taip: *ego* vykdo inteligentiško prisitaikymo ir instink-
13 tų cenzūros funkcijas, tačiau neturi savirefleksijos - specifinio sugebėjimo, kurio atžvilgiu gynybinė galia yra tik negatyvas: (HABERMAS 1975, 299 ir t.).

Atrodo, FREUDAS operuoja dviem visiškai skirtingais *ego* tipais:

- Viena vertus, yra tik empirinis struktūrinio modelio *ego*, kuris nesugeba reflektuoti savęs ir kuris sudaro kultūros bei etikos teorijų pagrindą.
- Antra vertus, yra (tam tikra prasme transcendentališkai funkcionuojantis) suge-

bantis reflektuoti save, visas aplinkybes permatantis analizę ar terapiją atliekančio gydytojo arba psichologo Ego.

FREUDAS, regis, antro *ego* nesuvokia struktūrinio modelio prasme. Jei psichiškumą, kultūrą, religiją, etiką jis linksta suvokti remdamasis vien pirmu, ribotu, nesugebančiu savęs reflektuoti struktūrinio modelio *ego,* tai, atrodo, jis nepagalvoja, kad savo teorijoje jis jau visada turi daryti prielaidą apie antrą, transcendentališkai funkcionuojantį ir sugebantį save reflektuoti *ego.* Jei nekreipsime dėmesio į ekstremalias psichines ligas, tai kiekvienam asmeniui tektų priskirti ir šį antrą, transcendentalinį *ego* veiksnį net tada, jei šis asmuo nekalba modelio kalba. Kitaip psichologų elito viešpatija būtų vienintelis šansas išvengti kolektyvinių neurozių.

8.4 Etika etologijos požiūriu (Lorenzas)

Konradą LORENZĄ (1903-1989), lyginamosios elgesio teorijos (etologijos) pagrindėją pasirinkome kaip savarankiškos moralumo veiksnių reikšmės *biologinio* sureliatyvinimo atstovą. Pagrindinę jo idėją nusako tokia citata:

> Mes nepalengvinsime atsakingos moralės (problemų) sprendimo, jei pervertinsime jos jėgą. Veikiau tai galima pasiekti kuklia išvada, kad ji tėra "tik" kompensacinis mechanizmas, kuris mūsų instinktyvumą pritaiko kultūrinio gyvenimo reikalavimams ir su jais sudaro funkcionalią sisteminę visumą. (1984, 352)

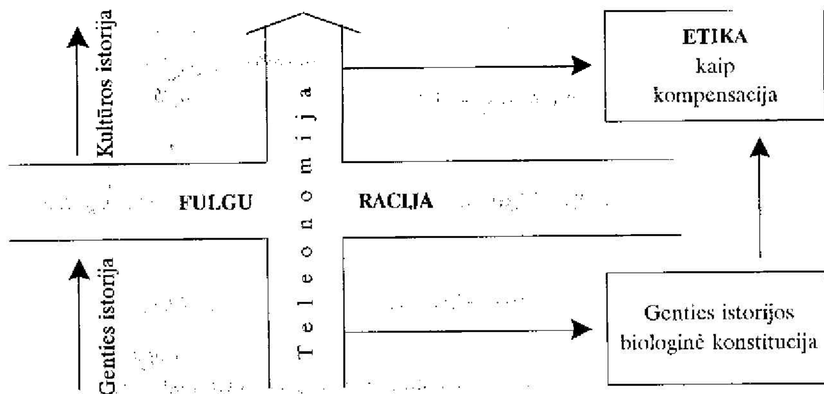
Si tezė remiasi *genties istorijos* ir *kultūros istorijos* skyrimu. Žmogus kilo iš (evoliucijos teorijos rekonstruojamos) genties istorijos su kompleksine biologine konstitucija, kuri jį apibrėžia kaip specifinę rūšį. Skirtingai negu genties istorija, kultūros istorija yra *žmogaus dvasios evoliucija.* Be to, LORENZUI *dvasia* yra kažkoks viršindividualus, *socialinis dalykas.* Individualus subjektyvumas kaip toks yra ne dvasinis, o vien tik psichinis ir šiuo atžvilgiu kokybiškai nesiskiria nuo psichinės kitų gyvūnų konstitucijos. Tai, kas yra socialinis dvasinis reiškinys, kas ikižmogiškumo atžvilgiu yra kokybiškai nauja sistemos ypatybė, atsiranda evoliucijos metu kaip *fulguracijos* pasekmė *(fulgur* - lot. žaibas), kai iš keleto sistemų junginių žaibiškai gimsta nauja kokybė. Antindividualią-socialinę dvasios traktuotę galima palyginti su K. POPPERIO "trečiojo pasaulio" koncepcija (POPPER/ECCLES[3] 1991, 61-77).

> Dvasia man yra būtent šis sąvokinio mąstymo, sakytinės kalbos ir bendros tradicijos sąlygotas žmonių bendruomenės pagrindinis laimėjimas. Taigi dvasia yra socialinis efektas. Aš jau sakiau, kad žmogus pats savaime visai nėra žmogus: jis gali visiškai būti žmogus tik kaip dvasinės grupės narys; dvasinis gyvenimas iš esmės yra viršindividualus gyvenimas; dvasinių bendrumų individualų konkretų įgyvendinimą vadiname kultūra. (LORENZ[3] 1985, 70)

Ši antindividuali-socialinė dvasios traktuotė visiškai užtemdo autonomiško, transcendentalaus-laisvo, moralaus-subjektyvaus (KANTO prasme) asmens perspektyvą. LORENZAS taip pat *nelabai* domisi *asmeniniais* moralumo veiksniais, o beveik tik *-socialinio etoso* problemomis.

Akivaizdu, kad genties istorijos evoliucija yra *lėtesnė* negu kultūros istorijos evoliucija. Kai kultūros istorija greitoje, kvapą gniaužiančioje, epochų kaitoje pakeitė pasaulį, minėtinų genties istorijos pokyčių nebuvo. Pagal kultūros lygį gyvename atomo amžiuje, o mūsų genties istorijos sąlygota konstitucija siekia tik akmens amžių. Šis neatitikimas vaizdžiai parodo, koks *vaidmuo tenka etikai:* etikos uždavinys yra kompensuoti šią *genties istorijos stoką.* Taigi socialinio etoso normų funkcija yra taip papildyti genties istorijos biologinę konstituciją, kad kultūros istorijoje žmogus išliktų gyvybingas.

Ši tezė lemia abejotinas pasekmes: jei etika interpretuojama kaip kultūrinis mechanizmas, kompensuojantis genties istorijos biologinės konstitucijos stoką, tai *genties istorijos biologinis tikslingumas (teleonomija) funkcionuoja kaip visos etinės-kultūrinės kompensacijos aukščiausia norma.* Tad svarbiausias genties istorijos biologinis požiūris, *rūšies išsaugojimas* tampa kriterijumi to, kas doroviškai teisinga. Tada dorovines normas reikia patikrinti pagal biologinį rūšies išlaikymo primatą, *kiek jos teleonomiškos biologiniu požiūriu.* Išvada, kurią LORENZAS vargu ar galėjo apmąstyti su visomis pasekmėmis, būtų *biologinė prigimtinė teisė* arba *biologinis utilitarizmas.* Būtent šia prasme LORENZAS interpretuoja KANTO kategorinį imperatyvą:



23 pieš. Etika kaip kompensacinis mechanizmas

> Jeigu keliamas Kanto kategorinis klausimas: "ar aš galiu savo elgesio maksimą iškelti kaip gamtos dėsnį ir ar bandant tai daryti, gaunama kažkas priešinga protui?", tai visi elgesio būdai, ir grynai instinktyvūs, pasirodo esantys visiškai protingi, turint omenyje, kad jie atlieka rūšies išsaugojimo funkciją ir juos sukūrė didieji
> H rūšių kitimo konstruktoriai (atrankos prievarta ir prisitaikymas). Tai, kas priešinga
> R protui, pasireiškia tik tada, kai trūksta instinkto. Jį surasti yra kategorinio klausimo uždavinys, jį kompensuoti - kategorinio imperatyvo uždavinys. Instinktai, kurie teisingai funkcionuoja "kaip konstruktoriai", savęs klausinėjimo neįstengtų atskirti
> B nuo protingumo. (1984, 358)

Tad galiausiai normuojantis protas yra *biologinis-teleonominis* genties istorijos konstruktorių *protas;* pastarojo pagrindai yra iš anksto nustatyti žmogaus *instinktų konstitucijoje. Dorovinį* protą visiškai *instrumentalizuoja* biologinis-teleonominis protas. Biologinės teleonomijos prasme jis kompensuoja arba koreguoja kultūros sąlygotas trūkstamas instinktų funkcijas.

Be abejo, pagal šią interpretaciją LORENZAS visiškai klaidingai supranta KANTO intenciją. KANTUI svarbiausias dalykas galiausiai yra *asmens savitiksliškumas* arba *autonomija* ir tai rūpi praktiniam protui, kalbant apie maksimų universalizuojamumą. Pagaliau LORENZUI tai yra empirinis biologinės teleonomijos arba rūšies išlaikymo požiūris.

Sis biologinis etikos sureliatyvinimas, pasireiškiantis naujo ekologijos, gamtos ir kosmoso supratimo (pvz., *New Age*) bruožais, dažnai susijungia su tendencijomis, biologiškai (kaip rūšį tarp kitų rūšių) niveliuojančiomis žmogaus padėtį kosmose. Mūsų parengtos sistematikos požiūriu apie tai reikia pasakyti taip: nors biologiniai požiūriai, pvz., rūšies išlaikymas, teleonomija, etologija ir kt., atsižvelgiant į aplinkybes ir gali pateikti tam *tikras būtinas* sąlygas dorovinių normų teisingumui, bet jų jokiu būdu *nepakanka* norint apibrėžti tai, kas doroviškai teisinga. Į nedisponuojamą asmens savitiksliškumą orientuotas moralės principo humanizmo reikalavimas *visuotinės gerovės, teisingumo, solidarumo, laisvės, žmonių teisių, emancipacijos* sąvokomis išplėtojo dorovės perspektyvą. Ji smarkiai pranoksta tai, ką įstengia pateikti vien biologiniai motyvai. Biologiniu požiūriu sveikas gyvenimas moralės atžvilgiu nėra "aukščiausia gėrybė" (7.2.3). Todėl visada reikia tikėtis galimybės, kad doroviškai pagrįstos normos, jeigu jos bus vertinamos remiantis vien biologiniais kriterijais (rūšies išlaikymas, teleonomija, ekologija), pasirodys mažiau efektyvios negu nehumaniškos priemonės.

Ar demokratija ir žmogaus teisės teleonominiu požiūriu yra naudingos? Ar pagal biologinį selekcijos principą nereikia išnaikinti nesveikų paveldimųjų savybių, silpnuosius, ligonius ir luošius, ne ugdyti, o veikiau pašalinti ir apskritai daryti skirtumą tarp verto gyventi ir neverto gyventi žmogaus? Ar "didieji rūšių kitimo konstruktoriai" tie-

siog neteigia sveikųjų, vitališkų, stipriųjų prioriteto ligotųjų ir silpnųjų atžvilgiu? Ar atsižvelgiant į globalinį gyventojų augimą nebūtų biologiniu požiūriu protinga visomis, taigi taip pat ir nehumaniškomis priemonėmis reguliuoti žmogaus rūšies išplitimą pagal ekologiškai priimtinus mastus? Ar esant dabartinei ekologinei situacijai nebūtų teleonomiškesnė ekodiktatūra, o ne į žmogaus teises orientuota teisinė ir konstitucinė valstybė? Tokio pobūdžio klausimai kyla, jei į tai, kas doroviškai teisinga, žiūrima tik biologinės teleonomijos požiūriu.

Biologinis požiūris teigia: individai egzistuoja dėl savo rūšių (*propter speciem),* o rūšys - dėl ekologinių visuotinumų. Moralės humanizmo tikslas: asmenys yra dėl jų pačių (*propter seipsum,* plg. TOMAS AKVINIETIS C G III, 112). Žinoma, mes taip pat galime pritarti tiek H. JONAS suformuluotam imperatyvui "*kad* būtų žmonija" (1979, 91), tiek ir jo išskirtai naujai mūsų technologinės civilizacijos ekologinei sąmonei. Be abejonės, turime visišką pagrindą pritarti LORENZO pateiktam įtikinamam nuogąstavimui dėl žmonijos ateities. Tačiau nepaisant šių dalykų neginčijamos svarbos, asmens savitiksliškumas *negali būti aukojamas dėl biologinių-utilitaristinių pasekmių.* (Neginčijamas) biologinis-ekologinis tikslas taip pat nepateisina nehumaniškų priemonių. Kai siekiama tikslų karalystės idėjos (3.2.3), praktinis protas veikiau turi taip apibrėžti moralines-normatyvias orientacijas, kad jis būtų tarpininkas tarp biologinių rūšies ir gamtos teisėtų reikalavimų ir asmenų savitiksliškumo.

Čia reikia atkreipti dėmesį į kitą etologinio moralumo veiksnių sureliatyvinimo momentą, kuris glaudžiai susijęs su aptarta kompensacijos teorija. LORENZO teigiamas moralumo sujungimas su (gamtos istorijos požiūriu paaiškinamu) rūšiniu instinktyvumu skatina dvigubą tendenciją:

- Viena vertus, žmogaus moralumo veiksnius (sąžinę, vertybinę orientaciją, normas) bandoma kiek galima labiau paaiškinti įgimtais biologiniais mechanizmais, dispozicijomis arba struktūromis, panašius, tik kiekybiškai skirtingai aptinkamus ir tarp gyvulių. Tipiškas pavyzdys yra vadinamasis "įgimtas dirginantis mechanizmas" (ĮDM), kurį galima iliustruoti "vaikučių schema": mažo vaiko fenotipas veikia mus kažkaip maloniai, mielai, žaviai, jaudinančiai-bejėgiškai ir šia prasme sukelia pagrindinę afektyvią nuostatą, taip pat - ir atitinkamą rūpestingą elgesį su vaiku. Tad motinos meilė gali būti paaiškinta kaip ĮDM. LORENZAS žmogiškus vertybinius sprendinius daugiausia traktuoja kaip ĮDM.
- Kita vertus, *gyvūnų elgsena interpretuojama antropomorfiškai* ir apibrėžiama moralinę reikšmę turinčiais žodžiais. Pavyzdžiui, LORENZAS aprašo pilkųjų žąsų "meilę" ir "santuoką", "pasiaukojamą kuosų draugišką gynybą" ir žiurkėms priskiria ne tik "žinojimą apie baisios mirties neišvengiamumą", bet ir sugebėjimą tapti "tikromis žudymo specialistėmis".

Gerą šios dvigubos tendencijos apžvalgą pateikia W. SCHILDAS (1981, 249-252).

Negali būti neigiama, kad žmogiškos praktikos prielaida taip pat yra genties istorija paaiškinamos, ikižmogiškos dispozicijos; tačiau dėl tokių niveliavimo tendencijų iškraipoma ir neteisingai suprantama savarankiška moralinių veiksnių reikšmė.

8.5 Sureliatyvinimas ir transcendentalinė perskyra

Parodėme, kad keturios apsvarstytos sureliatyvinimo tendencijos pateikia svarbų požiūrį, kurį turi apmąstyti ir į kurį turi atsižvelgti filosofinė etika. Pagrindinis kritinis priekaištas visiems sociologiniams, genealoginiams ir biologiniams sureliatyvinimo variantams išplaukia '^*transcendentalinės perskyros* (3.1) požiūrio. Šiuo priekaištu jau ne kartą rėmėmės, o baigdami pateiksime jį *kaip tris pakopas:*

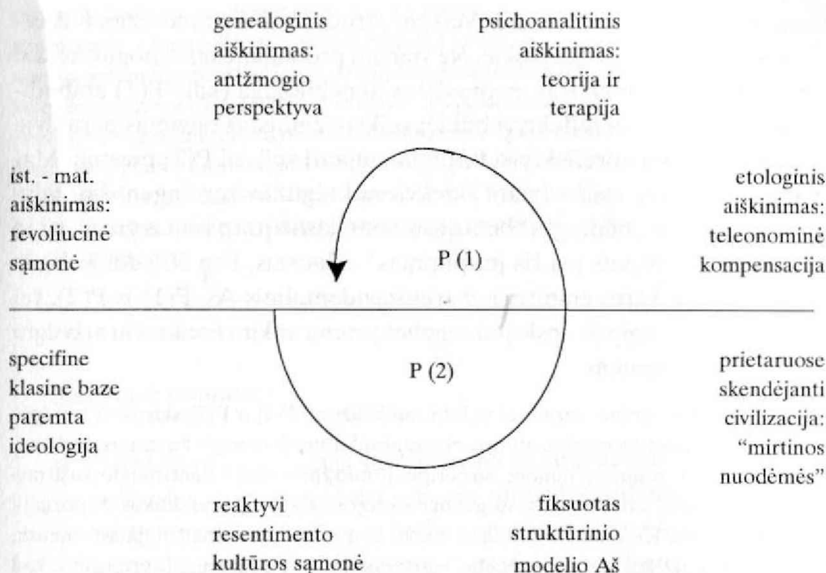
(1) Dviguba proto sąvoka. Visi reliatyvizmo variantai operuoja dviem visai skirtingais "proto" reikšmės tipais. Sutrumpintai juos žymėsime “P(1)” ir “P(2)”.

- P(1) yra *neapsišvietęs protas*, pasireiškiantis daugiau ar mažiau tiesiogiai kaip empirinės gamtinio priežastingumo sąlygotos bazės atspindys arba epifenomenas.
- P(2) yra *apsišvietęs*, P(1) sąlygotumą permatantis, sugebantis save reflektuoti, transcendentališkai funkcionuojantis ir teorijas kuriantis protas.

Galime parodyti, kaip ši dviguba proto sąvoka pasireiškia įvairiais sureliatyvinimo variantais:

- Istoriniam materializmui P(l) būdingas socialinės ekonominės bazės pagal klases apibrėžtas, antstatinis ir šiuo atžvilgiu ideologinis protas linijiniu būdu interpretuotos bazės-antstato schemos prasme, o P(2) - revoliucinė proletariato kaip paskutinės, pažangiosios klasės sąmonė, kuri istorinio materializmo teorijoje įžvelgia ir įveikia P(l) ideologinį pobūdį.
- NIETZSCHE'S teorijoje P(1) yra resentimento reaktyvumo ir jo kultūros (moralinės, krikščioniškos) sąlygotas protas, o P(2) - iš esmės jau antžmogišku pagrindu - remdamasis iš genealogijos numato, įveikia P(l) paskyrimą ir pasiekia absoliučią poziciją.
- FREUDUI P(l) yra nesugebantis savęs reflektuoti ir analizuoti struktūrinio modelio *ego*, kuris (neurotiškas, pilnas kompleksų) užfiksuoja savo vaikystę ir savo kultūrą, o P(2) permato aparato mechanizmus, analizuoja ir gydo bei plėtoja psichoanalizės teoriją.
- LORENZUI P(l) yra protas, kuris nereflektuotai atlikdamas biologiniu-teleonominiu būdu valdomo kompensavimo mechanizmo funkciją, daugiau ar mažiau kuria rūšį išlaikančias normas, o P(2) - etologiškai išlavintas protas - svarsto mirtinas civilizuotos žmonijos nuodėmes.

(2) *Kas pasiekia P(2)?* Visi keturi variantai teigia, kad P(2) lygmuo,



24 pieš. Sąlygotumas ir autorefleksija

taigi autorefleksijos statusas, kai įveikiamas ir permatomas P(1) lygmuo, *sutampa su kiekvieno nuosava teorija.* Taigi, ar žmonės pasiliks ties P(1) lygmeniu, ar emancipuosis į P(2) lygmenį, priklauso nuo to, ar jie leisis apšviečiami minėtos teorijos. Aiškinamajam teorijos potencialui priešpriešinamas P(1) kaip bukaprotiška - tiesioginė, neapsišvietusi, baze paremta ir nereflektyvi būsena. Čia reikia paklausti: ar iš tikrųjų gali būti manoma, kad yra (buvo) žmonių, kurie visiškai yra (buvo) apsisprendę turėti P(1) statusą? Be to, reikia pagalvoti, kad visi variantai aprašo P(1) kaip būseną, kai svarbios autorefleksijos trūkumas daro neįmanomą *žmogišką praktiką tiesiogine reikšme.*

Žinoma, gali būti, kad prieš atsirandant svarbiai teorijai ar prieš susipažįstant su ja, *tam tikra prasme* esame neišmanantys ir neapsišvietę. Taip pat nereikia abejoti, kad mūsų motyvacijos horizontas yra įvairiapusiškai (pvz., socioekonominiu, genealoginiu, psichologiniu, biologiniu požiūriu) sąlygotas ir apribotas. Niekada negalime peržengti visų baigtinio - kontingentiško sąlygotumo ribų ir už mūsų riboto faktiškumo pasiekti absoliučią poziciją. Tačiau dėl to negalima neigti prielaidos, kad *pagal savo galimybes yra galima autorefleksija, moralinis subjektyvumas, laisvas apsisp-*

rendimas ir atsakinga praktika. Veikiau atrodo, kad šie apibrėžimai iš esmės priklauso žmogaus sąvokai. Nė vienam protaujančiam žmogui, kokiai epochai jis būtų priskirtas, paprasčiausiai nebūdinga (kaip P(1) apibūdinama) tiesioginė-nereflektyvi būklė; veikiau žmogaus buvimas pasaulyje visada kartu apima reflektyvų tarpininkaujantį veiksnį P(2) prasme. Mat žmogaus sąvokai, atsižvelgiant į kiekvieną baigtinio-kontingentiško sąlygotumo atmainą, būdingas "betarpiškumas, kurio įtarpinimas yra ne už jo paties, bet kuris pats yra šis įtarpinimas" (HEGELIS, Fen 30). Jei žmogus visada nebūtų kartu empirinis *ir* transcendentalinis Aš, P(1) ir P(2), tai nesuprantama, kaip jis apskritai sugebėtų vienu ar kitu konkrečiu atžvilgiu pasiekti P(2) lygmenį.

Minėti reliatyvinimo variantai linksta radikalizuoti P(I) ir P(2) skirtumą ir jį (galiausiai savavališkai) susieti su atitinkamai suabsoliutintais teorijos aspektais; tarkime, su proletarine-revoliucine sąmone, su peripetija nuo žmogaus prie antžmogio, su atrastomis pasąmonės struktūromis, su genties istorijos sąlygojamų praktikos dispozicijų demonstravimu. Kiekvienas variantas mano, kad jo teorija tematizuoja svarbiausią sąmonės ir praktikos statuso aspektą. Filosofinė etika nesunkiai gali pripažinti, kad kiekvienas šių teorijų aspektų pateikia svarbius požiūrius. Tačiau ji tikriausiai paneigs P(1) ir P(2) aprašytą skirtumo radikalizavimą bei savavališką aspektų suabsoliutinimą ir pabrėš savarankišką moralumo veiksnių svarbą.

(3) *Etikos sureliatyvinimas?* Įsivaizduokime asmenis, kurie nusakytų reliatyvinimo variantų prasme pasiekė tą P(2) lygmenį, įgalinusį juos įžvelgti P(1) bazines fiksacijas ir išsivaduoti iš neapsišvietusios būsenos prietarų! Taigi jie būtų atsisakę tradicinių etoso formų ir žinotų, kur yra kiekvienos praktikos lemiamas momentas. Tačiau atrodo, kad pasibaigęs švietimo procesas galiausiai vėl turėtų grąžinti prie tų pagrindinių etikos klausimų, kuriais rūpinosi ir tradicija. Tai pirmiausia tokie klausimai:

- Kaip mes turime gyventi savo asmeninį gyvenimą (gerai, prasmingai, atsakingai)?
- Kaip mes turime formuoti savo santykius su žmonėmis?
- Kokiais metodais turi būti tvarkomos socialinės sritys (šeima, ekonomika, kultūra, politika ir t.t)?

Net jei atsisakysime (materialistinio, genealoginio, psichoanalitinio, etologinio) aiškinimo su visomis pasekmėmis, šie klausimai liks labai aktualūs. Be abejo, tada daug permatome ir išmokstame. Tačiau atrodo, kad ir tada neatsiranda jokia alternatyva tradiciniam moraliniam principui ir įvairiems jo kontekste kylantiems klausimams.

Marksistinės pozicijos, istoriniu-materialistiniu požiūriu neigdamos moralės prin-

cipo reikalavimą ir gindamos nuoseklios *klasinės moralės* programą, prisidėjo prie to akivaizdaus nehumaniškumo, kurį atskleidė realaus socializmo žlugimas. NIETZSCHE, atrodo, antžmogio praktikai pritaiko *vitalinį-egoistinį* motyvą; tačiau beveik nenurodo, kaip remiantis šia baze reikėtų formuoti socialines sritis. FREUDAS, atrodo, praktikos prasmę mato glūdint subjektyvios *libido ekonomijos* egoistiniame hedonizme; tai veikiau paini perspektyva formuoti interpersonalių ir socialinių sričių bazę. LORENZO biologinė *teleonomija* instrumentalizuoja dorovinį protą ir asmens orumą bei savitiksliškumą pajungia rūšies išlaikymo tikslui. Šitų pozicijų atsakymai į tris minėtus klausimus *iš tikrųjų atveria akis.*

8 skyriaus santrauka

- Istorinis materializmas sureliatyvina savarankiškus moralumo veiksnius, bazės-antstato schemą interpretuodamas linijiniu būdu ir praktiką (sąžinę, subjektyvumą, etosą) suvokdamas vien kaip klasių sąlygotą ekonominės-materialinės bazės atspindį. Dialektinė schemos interpretacija pagrįstai atkreipia dėmesį į sąžinės ir etoso socioekonominį ir socioistorinį sąlygotumą.
- Tradicinę moralę NIETZSCHE suvokia kaip vergų moralę, kuri per į bandą susibūrusių reaktyvių žmonių resentimentą išsikovoja aristokratiškos ponų moralės pripažinimą. Didėjanti resentimento kultūros savigriova atveria peripetijos perspektyvą eiti nuo žmogaus prie antžmogio; antžmogis nugali senąją, gyvenimą neigiančią moralę ir atveria naują, vitališką, gyvenimą teigiančią iš esmės autonomišką praktiką.
- FREUDO teigimu moralė yra kultūros sąlygotos individualios (tėvas, sąžinė) ir kolektyvinės (Dievas, etosas) *superego* įdiegos rezultatas. Pastaroji remiasi Edipo kompleksu ir, reikalaudama atsisakyti instinktų, turi sumažinti agresiją. Gyvenimo ir praktikos prasmę apibūdina *libido* ekonomija.
- LORENZO nuomone, moralė funkcionuoja kaip kompensacijos mechanizmas, biologinį žmogaus instinktyvumą turįs pritaikyti kultūrinio gyvenimo reikalavimams. Taigi pagrindinė moralės norma yra rūšies išlaikymo siekianti biologinė teleonomija.
- Šie reliatyvinimo variantai (klasinei, resentimentinei, neurotinei arba instinktyviai) nereflektyviai praktikai ir jos (netinkamai) tradicinei moralei priešpriešina (atitinkamos teorijos)

apšviestą naują sąmonę, lemiančią naują praktiką.

Radikalizuojant šį skirtumą ir absoliutinant (savaime teisėtus ir svarbius) teorinius aspektus, dažnai pražiūrima, kad nors zmogaus motyvacijos horizontas yra baigtinis-kontingentiškas ir įvairiopas, bet - nors toks ir būdamas - vis dėlto yra sąmoningo-laisvo, reflektuojančio ir gebančio savarankiškai veikti subjekto horizontas.

9 Naujos pozicijos

Reikšdama naujas pozicijas dabarties filosofija ne kartą bandė sukurti naujus etikos pagrindus, kurie daugiau ar mažiau skirtųsi nuo tradicinių fundamentaliosios etikos formų. Toliau trumpai apžvelgsime *materialinę vertybių etiką, egzistencializmo etiką,* taip pat - *diskurso etiką* ir baigdami trumpai apibrėšime kitus naujus požiūrius.

9.1 Materialinė vertybių etika

Ji atsirado Edmundo HUSERLIO (1859-1938) pagrįstoje *fenomenologinėje filosofijoje,* maždaug iki 1970 m. dariusioje didelį poveikį kontinentiniam europiniam mąstymui (FĮ 2.1.1). Materialinei vertybių etikai svarbūs buvo ir Franzo BRENTANO (1838-1917) etikos darbai. Pagrindiniai materialinės vertybių etikos atstovai buvo Maxas SCHELERIS (1874-1928), Nikolajus HARTMANNAS (1882-1950) ir Dietrichas von HILDEBRANDAS (1889-1977).

Fenomenologinės filosofijos pagrindinis siekis - vadinamuoju *fenomenologiniu metodu* atskleisti grynąsias esmes ir esmių turinius (*Wesenssachverhalte*), sudarančius vidinio ir išorinio patyrimo pagrindą, ir padaryti juos prieinamus vadinamajai *esmių žiūrai.* Todėl fenomenologija vadinama ir *esmės filosofija.* Fenomenologiniai tyrinėjimai pateikė gausybę vertingos analitinės medžiagos pažinimo teorijai, subjekto teorijai, psichologijai, taip pat logikai, matematikai, ontologijai, natūrfilosofijai, religijos filosofijai ir estetikai. Modifikuota forma materialinė vertybių etika fenomenologinį metodą pritaiko etikai. Pagrindiniai darbai yra SCHELERIO *Formalizmas etikoje ir materialinė vertybių etika* (1913-1916) ir HARTMANNO *Etika* (1926).

9.1.1 Vertybių etikos pozicija

Pagrindinę visų vertybių etikos atstovų idėją galimą nusakyti taip: *koks yra racionaliai pažįstančios esmių žiūros santykis su esybe, toks yra iracionaliai pažįstančio vertybinio jausmo santykis su vertybe.* Taigi vertybės nėra racionaliai suvokiami, argumentais įrodomi prasminiai turiniai, bet atsiveria *vertybiniam jutimui,* kuris skirtingai nuo bet kokio juslinio-afektyvaus jausmo, laikomas dvasiniu, *bet iracionaliu* jutimu. Kai kurie vertybių etikos atstovai mano, kad esama *grynos, neistoriškos ir absoliučios vertybių savaime tvarkos,* taigi - aprioriškai struktūruoto vertybių pasaulio, mūsų vertybiniam jutimui atsiveriančio (preferencija ir nuvertinimu, mylėjimu

ir neapkentimu, pagal skirtingus adekvatumo laipsnius. Istorijoje kinta ne vertybės, bet, palyginti su nekintamu-neistorišku vertybių pasauliu, keičiasi mūsų vertybių jutimo išsivystymo būklė. SCHELERIS rašo:

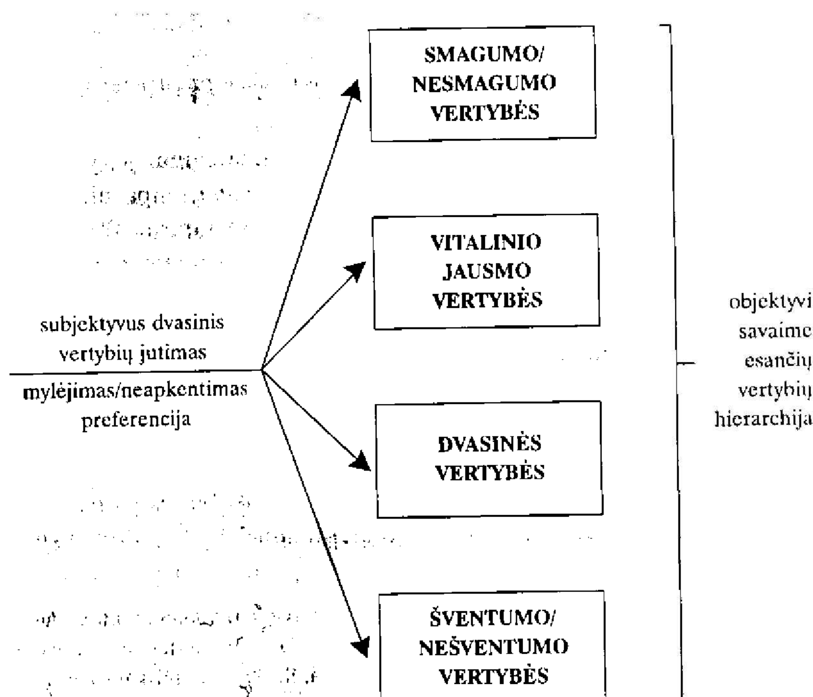
> Tikroji kiekvieno vertybinio *a priori* vieta [...] yra jutimu, preferencija, galiausiai mylėjimu ir neapkentimu grindžiamas *vertybinis pažinimas* arba *vertybių įžvalga*, taip pat vertybių, jų "aukštesniškumo" ir "žemesniškumo" santykiai, t.y. "*dorovinis pažinimas*". Taigi šitas pažinimas yra *specifinių* funkcijų ir aktų pažinimas. *Toto coelo* jie skiriasi nuo bet kokio suvokimo ir mąstymo ir sukuria vienintelį galimą *santykį* su vertybių pasauliu. Vertybės ir jų hierarchija sušvyti ne tik esant "vidiniam suvokimui" arba stebėjimui (kai prieinamas tik psichiškumas), bet esant juntamam, gyvam ryšiui su *pasauliu* [...], preferencijai ir nuvertinimui, net mylint ir neapkenčiant [...]! Ši duotybė turi ir apriorinį turinį (II 88 ir t.). Kartu vertybė (arba jos kategorija) jaučiant ir esant preferencijai gali būti duota skirtingiausiais *adekvatumo* laipsniais iki pat *"saviduotybės"* (su kuria sutampa "absoliuti evidencija"). (89) Taigi ar koks nors Aš apskritai "turi" ar "patiria" vertybes, jų būčiai tai neturi jokios reikšmės. [...] Vertybių būtis tiek pat mažai sąlygoja Aš, kaip ir objektų (pvz., skaičių) egzistencija arba visa gamta "Aš" (280). Neribotai plėtotis gali ne tik istorinio žmogaus kaip individo vertybinis jutimas, bet ir žmogus kaip rūšis yra universalaus gyvenimo plėtros kintantis narys. Tik plėtodamas savo jutimą, jis *pasiekia* esamų vertybių vertybinę pilnatvę. (281) Kuo mažiau valdome savo dvasinį asmenį, tuo labiau vertybės mums duotos tik kaip mūsų kūniškiems poreikiams svarbūs ženklai, gėrybėmis laikomiems daiktams žymėti. Kuo daugiau apsiribojame "savo pilvu" - kaip sako apaštalas - tuo vertybių atžvilgiu *skurdesnis* tampa pasaulis ir tuo daugiau net iki šiol duotos vertybės egzistuoja tik atlikdamos ribotą vitališkų ir juslėms "svarbių" gėrybių ženklo funkciją. Čia, o ne pačiose vertybėse, glūdi vertybių duotybės subjektyvumas. (281 ir t.)

Matome, kad SCHELERIS empiristinės tradicijos (plg. HUME, 2.4.3) jausminį etinį momentą savitai bando susieti su KANTO apriorizmu. Be to, jo pozicija primena Blaise'o PASCALIO *logigue du coeur*. Jis aštrai kritikuoja dorovinio KANTO apriorizmo (3.2.1) formalizmą ir priešpriešina jam materialųjį, objektyvų jaučiant vertybes atsiskleidžiantį vertybinį apriorizmą. Kartu SCHELERIS nustato tokią vertybių grupių hierarchiją:

- žemiausioje pakopoje yra *smagumo ir nesmagumo vertybės* (juslinės) *malonumo-nemalonumo motyvacijos* prasme.
- aukštesnės pagal rangą yra *vitalinio jutimo* vertybės *gyvenimo jausmo aukštumo* prasme, tarkime, taurumo ir vulgarumo, sveikumo ir ligotumo, jaunystės ir senatvės priešpriešos; čia SCHELERIS perima NIETZSCHE'S motyvus.
- už vitalines aukštesnės yra *dvasinės vertybės*, joms priklauso moralinės,

taip pat teisinės ir estetinės vertybės, bei teisingumo (pvz., moksle) vertybės.

- aukščiausią savarankišką vertybių grupę sudaro *šventumo ir nešventumo* vertybės.



25 pieš. Vertybių jutimas Schelerio filosofijoje

Kas, SCHELERIO nuomone, sudaro *moralinių vertybių* kaip etikos temos savitumą? Skirtingai nuo kitų (pvz., vitalinių, estetinių arba religinių) vertybių, moralinės vertybės implikuoja *privalėjimą*. Jeigu aš jaučiu moralinę vertybę, tai kartu jaučiu, *kad ji privalo būti įgyvendinta*. Šiam privalėjimo veiksniui pirmiausiai būdingas *idealus privalėjimas,* taigi privalėjimas apskritai, kuris konkrečiai nenukreiptas į mane. Šis idealus privalėjimas tampa *realiu privalėjimu,* jei aš konkrečioje situacijoje konstatuoju, kad moralinės vertybės *neįgyvendinamos*. Šitas realus privalėjimas įgyja *imperatyvo* reikšmę: tada aš jaučiuosi įsipareigojęs čia ir dabar siekti vertybės įgyvendinimo ir atitinkamai veikti.

Tai, ką čia turime galvoje, galima iliustruoti taip: nepriklausomai nuo konkrečios situacijos beveik visi *paslaugumą* juntame kaip moralinę vertybę, nes vertybinis jutimas betarpiškai atskleidžia paslaugumą kaip vertybę, susijusią su idealiuoju privalėjimu. Jei aš dabar matau, kaip senas aklas žmogus bejėgiškai mėgina pereiti gatvę, tai idealus privalėjimas tampa realiu ir kartu - imperatyvu. Aš matau, kad paslaugumas čia ir dabar turėtų būti realiai įgyvendintas; todėl man iškyla įsipareigojimas pervesti seną žmogų per gatvę.

> Visi imperatyvai savaime yra *teisėti*, jei jie kyla iš idealaus privalėjimo ir netiesiogiai - iš kartu priklausančios vertybės. (227)

Kas yra šios vertybės *pačios savaime*? SCHELERIO teigimu, jos yra *savaime reikšmingi, objektyvūs žmogaus siekimo tikslo turiniai*, empiriniams vertybių reiškėjams pasireiškiantys kaip grynosios (neempirinės) esminės-universalios kokybės ir (daugiau ar mažiau) atsiskleidžiantys jaučiant vertybes. Bet tada *vertybių statusas* tampa sudėtinga *ontologine* problema. Vertybių etikos atstovai kategoriškai atsisako kildinti vertybes kaip jausmo išsklaidą ar kaip dirbtinius darinius iš subjekto ir teigia nuo subjektų visiškai nepriklausomą savaiminę vertybių būtį. Ontologinį vertybių statusą HARTMANNAS bandė aiškinti, pateikdamas savitą vertybių būties lygmenį, būtent - *idealią būtį*. Realiajai būčiai jis priešpriešina (visiškai platoniškai, plg. FĮ 3.1.6) įvairias idealiosios savaiminės būties sferas ir ten savaime esančių idealiųjų loginių ir matematinių objektų sferų kaimynystėje įkurdina vertybių pasaulį.

> Aišku, kad tikrasis vertybių būties būdas yra *idealios savaiminės būties* būdas. Iš pradžių jos (vertybės) yra dariniai *etinės idealios sferos*, karalystės su nuosavomis struktūromis, nuosavais dėsniais, nuosava tvarka. Ši sfera organiškai šliejasi prie idealios teorinės sferos, loginės ir matematinės būties sferos, taip pat apskritai prie grynųjų esybių sferos. Kad ir kaip esmingai idealiosios tų sričių būties struktūros skirtųsi nuo vertybių, joms yra bendras pagrindinis modalus idealios savaiminės būties bruožas. (136)

9.1.2 Kritinės pastabos

Objektyvių, savaime esančių, neistoriškų ir nuo sąmonės nepriklausomų vertybių prielaida pasirodė filosofiškai nepagrįsta. Jau jų ontologinis statusas (pvz., HARTMANNO teigta idealios būties sfera) kelia neišsprendžiamas problemas. Materialinė vertybių etika nustojo amžiaus viduryje turėtos reikšmės, kai *egzistencializmas* iškėlė laisvą subjektyvią kiekvieno vertinimo išsklaidą, *hermeneutika* - galiausiai neįveikiamą išankstinio supratimo problemą, o neomarksizmas - istorinę-materialistinę istoriškumo svarbą. Vertybės kaip materialiosios kokybės, kaip siekimo tikslo turiniai

ir praktikos prasminės pretenzijos nėra savaime esančios. Jos yra vertinančios sąmonės teiginiai ir išsklaidos. Moralinės vertybės, viena vertus, yra vertinančio - (praktinio) proto *qua sąžinės* rezultatas ir, kita vertus, dėl socialinio patvirtinimo tampa intersubjektyvias normas formuojančiais socialinio *etoso* elementais (5.1.3). Šiuo atžvilgiu vertybės yra *dirbtinio* pobūdžio; tai, žinoma, nereiškia, kad vertinama tiesiog savavališkai ir bet kaip. Todėl abi didžiosios etinės tradicijos paradigmos, TOMO *lex naturalis* (4.2) ir KANTO kategorinio imperatyvo savitiksliškumas (3.2.2), pabrėžia visų vertinimų pagrindinę apriorinę struktūrą, kurios *materialinis* turinys *(Füllung)*, žinoma, yra nulemtas visuomeninių ir istorinių sąsajų.

Kaip labai abejotina - bent jau moralinių vertybių atžvilgiu - pasirodė ir prielaida, kad vertybės nepažintiniu būdu atsiskleidžia kaip alogiškas, *iracionalus vertybių jutimas.* Ji nepagrindžia akivaizdaus moralės *diskursyviškumo,* taigi fakto, kad galime diskutuoti apie tai, kas doroviškai teisinga, ir tai racionaliai argumentuoti. Šią temą apsvarstėme, kai kalbėjome apie sąžinės dialektiką (5.1.1) ir sąžinės bei etoso (5.1.3) santykį. Tiek abi cituotos tradicijos paradigmos, tiek ir aktualūs diskurso etikos, teisingumo teorijos bei utilitaristiniai požiūriai yra kognityvistiniai. Vertybių etika sukelia keblumų dėl to, kad esant vertybių skirtumams asmenys gali remtis tik savu vertybių jutimu, arba absoliutindami savo subjektyvumą, arba jį paremdami autoritetais. Tad jie kaip tik skatina subjektyvistines ir reliatyvistines tendencijas, prieš kurias kovojo, teigdami savaime egzistuojančių *(ansichseiender)* vertybių objektyvumą.

Nepriklausomai nuo šios vertybių etikos kritikos, reikia atkreipti dėmesį į daugybę vertybių etikos atstovų pateiktų vertingų aksiologinių analizių. Turimas galvoje, tarkime, SCHELERIO vertybių ir gėrybių skyrimas, jo subtilios vertybių rūšių diferenciacijos (pvz., asmens ir daikto vertybės, nuosavos ir svetimos vertybės, aktų, funkcijų, reakcijos, nuostatos, veiksmo ir pasisekimo vertybės, individualios ir kolektyvinės vertybės, mano "Aš" ir kito vertybės) arba nuostabi HARTMANNO vertybių lentelė.

9.1.3 Ekskursas: moralė ir jausmas

Vertybių etikos atstovų tezė, kad egzistuoja savarankiškas, nejuslinis, dvasinis vertybių jutimas, prieštarauja didžiosioms filosofinės etikos tradicijoms, kurios emocijų ir afektų sritį daugiausia priskirdavo jusliškumui, ir tik (protingas) pažinimas bei (laisvas norėjimas) buvo laikomi dvasiniais vyksmais. Atrodo, kad nėra jokio būtino pagrindo kvestionuoti šį tradicinį priskyrimą. Tačiau vertybių etikos atstovų požiūris pagrįstai atkreipia dėmesį į ypatingą reikšmę, kurią moralė teikia emocijų bei afektų sričiai.

Jau 6.2 atkreipėme dėmesį į tai, kad ir antikinė, ir scholastinė etika šiai sričiai (*passiones animae*) teikė didelę reikšmę ir bandė ją diferencijuoti. Empiristinė etika (plg. 2.4.3) jausmams taip pat skiria pagrindinį vaidmenį. Prisiminkime, kad SCHILLERIS (6.7), kritikuodamas KANTĄ, primygtinai reikalavo atkreipti didesnį dėmesį į šią moralės sritį. Aptardami analitinę etiką, parodysime, kad *emotyvizmas* suteikia emocionalumui kitą (svarbią) reikšmę. Nusakysime tris moralės ir jausmo santykio aspektus.

(1) Įtampos aspektas. Moralumo srityje neretai patiriame, kad į pareigos reikalavimą reaguojame emociniu-afektyviu *neigimu.* Nors tada žinome, kad kažką privalėtume, bet tai, ką privalėtume, darome *nenoriai.* Kartais pareigą vykdyti reikia nemažai pastangų, nes pareiga susiduria su stipriu emocijų pasipriešinimu (pvz., baime, antipatija, pasišlykštėjimu, neveiklumu, pykčiu, geismu, pasipūtimu ir t.t). Šis pagrindinis patyrimas aiškiai rodo, kad moralinio reikalavimo santykiai su mūsų emociniu-afektyviu nusiteikimu dažnai yra įtempti; emocijas arba afektus jaučiame kaip priešiškus moralei ir suprantame esą įsipareigoję juos nugalėti.

3.2.6 matėme, kad moralinis *blogis* visada pasireiškia kaip pareigai ir protui priešiškas empirinis motyvas, taigi kaip motyvas, kuris veikia mūsų emocijas-afektus. KANTAS šį įtampos fenomeną pabrėžė priešpriešindamas *pareigą ir polinkį.* Turėdami omenyje šią įtampą kalbame, sakysim, apie savęs nugalėjimą, savitvardą arba savidiscipliną.

(2) *Pozityvaus rezonanso aspektas.* Įtampos aspektas tik iš dalies liečia moralės ir jausmo santykį. Mat dažnai mūsų emocijos arba afektai yra susiję su mūsų pareigomis ir padeda joms; tada gera darome noriai. Dažnai mes įvairiai patiriame emocinį moralumo rezonansą emocijų - afektų srityje. Šiuo atveju emocionalumas pozityviai koreliuoja su moralumu. Kartu čia galime skirti dvi galimybes:

- Pirmu atveju kalbama apie tai, kad moralumo ir emocionalumo koreliacija yra grįsta *aprioriškai;* tada ji pasireiškia kaip *natūrali savybė* (4.1.1). Be to, iškyla svarbūs *sąžinės* fenomeno aspektai.

Vieną pagrindinį aspektą KANTAS parodo *pagarbos dėsniui* sąvoka. Dėsnis (kaip grynasis proto dėsnis) grynajam protui tampant praktiniu grindžia pats save (3.2), o pagarba yra emocija.

> **Man galėtų priekaištauti, kad, vartodamas žodį *pagarba* tik ieškau prieglobsčio vien tik miglotame jausme, užuot, remdamasis abstrakčia sąvoka, davęs aiškių žinių apie šį klausimą. Tačiau, nors pagarba ir yra jausmas, bet jis nėra *įteigtas, o savarankiškai išvestas* (*selbstgewirkter*) protaujant, dėl to jis specifiškai skiriasi nuo visų pirmosios rūšies jausmų, kuriuos galima traktuoti kaip polinkius ar baimę. Tai, ką tiesiogiai suvokiu kaip dėsnį pačiam sau, suvokiu su pagarba, kuri reiškia vien tik žinojimą, kad mano valia yra *pajungta dėsniui* be jokios kitos įtakos mano protui. (DMP BA 26 išn)**

Remdamiesi šiuo pagrindiniu aspektu, galime suprasti ir emocinį aspektą tų fenomenų, kuriuos aptarėme 4.1.2. Ten parodėme, kaip TOMAS apibūdina pagrindines sąžinės funkcijas prieš poelgį ir po jo (*inclinare, remurmurare, remordere, excusare* ir t.t.) Ir kasdienėje kalboje, skirtingai nuo blogos "sąžinės priekaištų" arba "sąžinės graužaties", gera sąžinė apibūdinama kaip "ramus miegas". Šios įvairios moralumo ir emocionalumo koreliacijos arba emocionalaus moralumo reikalavimo rezonanso formos, anot KANTO, galiausiai remiasi aprioriniu dorovės dėsnio pagrindiniu rezonansu emocijų-afcktų srityje, būtent pagarba dėsniui (plg. tai su NEWMANNO citata 7.3.4 skyrelyje).

Antroji galimybė - tai šis moralumo rezonansas emocijų-afektų srityje. Jį atskleidėme *klasikinės dorybės sąvokos* kontekste (6.2). Čia koreliacija nėra duota - ji laimima siekiant dorybės; formuojant ir lavinant nuosavą sensualumą, moralumas įgauna rezonansą emocijų-afektų srityje ir polinkių priešginumas panaikinamas. Dorybingasis tada jau nebegyvena pirmojo aspekto įtampa, bet džiaugiasi gėriu ir noriai jį vykdo.

Galbūt tai, ką materialinės vertybių etikos atstovai turi galvoje, kalbėdami apie *vertybinį jutimą,* bent iš dalies būtų galima paaiškinti šiuo rezonansiniu emocionalumo aspektu.

(3) *Fiksacijos aspektas.* Čia galime nurodyti *etologijos* iškeltus požiūrius (8.4). Be abejo, yra daug genties istorijos sąlygotų ir kultūros istorijos modifikuotų emocinių-afektyvių reakcijos būdų, kurie lemia, kad mes tam tikru būdu reaguojame į tam tikrus motyvus, fenomenus ar situacijas. Turime pripažinti, kad mūsų sensualumas yra įvairiopai sutvirtintas nuostatų, kurias etologiniu požiūriu galime aiškinti kaip instinktyvumą, štampus, ĮDM struktūrą ir t.t., tarkime, atsižvelgiant į vaikučių schemas arba trukdymą žudyti. Kai kurie iš šių emocinių-afektyvių reakcijos būdų pasirodo mums panašiai *susiję su vertybėmis* kaip moralinė motyvacija; todėl kai kurie etologai juos interpretuoja kaip analogiškus moralei. Tačiau iš tiesų šios fiksacijos dar yra *ikimoralinio* lygmens dalykai. Praktinio proto reikalas yra apibrėžti pareigos turinį, neatsiduodant šioms fiksacijoms. Mūsų sensualumas (ir dėl tokių fiksacijų) yra plastiškas, formuojamas arba lavinamas; turime jį taip suformuoti, kad moralumas čia įgautų emocinį-afektyvų rezonansą.

Spontaniški emociniai reagavimo būdai gali sustiprinti ir paremti proto motyvaciją, tačiau jie gali pasireikšti ir kaip priešiški protui. Pavyzdžiui, spontaniški užuojautos afektai gali skatinti paslaugumą artimiesiems; tačiau taip pat jie gali būti ir netinkami bei neprotingi; galima prisiminti tas senas ponias, kurios iš (ĮDM sąlygotos?) užuojautos

ypač meiliems gyvūnams be saiko lesina balandžius ir taip gerokai didina balandžių sukeliamas bėdas, nuo kurių kenčia mūsų miestai.

9.2 Egzistencializmo etika

1920-1960 m. egzistencializmas vaidino nemažą vaidmenį Europos filosofijoje. Jo įtaka, pirmiausia didžiosios egzistencialijų (žmogaus egzistencijos pagrindinių struktūrų) analizės, kaip ir anksčiau yra svarbios. Lemiamą istorinį poveikį padaręs egzistencializmo pirmtakas buvo danas Sörenas KIERKEGAARDAS (1813-1855). Žymiausi vėlesniojo egzistencializmo atstovai yra Karlas JASPERSAS (1883-1969), Martinas HEIDEGGERIS (1889-1976), Gabrielis MARCELIS (1889-1973) ir Jeanas-Paulis SARTRE'AS (1905-1980). Pirmiausia pabandysime nusakyti etikai svarbias esmines KIERKEGAARDO idėjas, o po to - apibrėžti kai kurias pagrindines vėlesniojo egzistencializmo etines temas (plg. FĮ 2.1.2).

9.2.1 Kierkegaardas

Mūsų amžiaus egzistencialistinis mąstymas įvairiai perėmė tris mus dominančius KIERKEGAARDO samprotavimus. Pirmiausia remsimės veikalais *Arba-Arba* (1843), *Nemokslinis prierašas filosofinėms nuotrupoms* (1849), *Liga mirčiai* (1849).

9.2.1.1 Objektyvi ir subjektyvi refleksija

Skirdamas šias dvi *autorefleksijos* galimybes, KIERKEGAARDAS atskleidžia visai egzistencijos filosofijai lemiamą *pagrindinį skirtumą:*

- *objektyviai refliektuodamas* aš pats sau tampu objektu, t.y. aš mąstau save *kaip kažką;* šis kažkas visada yra abstrakcija, bendrybė, universalybė. Taip išskiriamas subjektas kaip individuali, savita, konkreti-atskira *egzistencija;* jis netampa refleksijos tema.

Objektyviai reflektuodamas aš mąstau save, pvz., *kaip* vyras, tėvas, tarnautojas, filosofas, pacientas ir t.t., tai reiškia, kaip kažkas, *kas taip patyra ir kiti* ir kur mane kiti, atrodo, gali pakeisti.

> **Objektyvios refleksijos kelias subjektą daro atsitiktiniu ir dėl to - egzistenciją paverčia kažkuo, kas indiferentiška, kas išnyksta. Nuo subjekto eina kelias į objektyvią tikrovę, ir kai subjektas ir subjektyvumas tampa indiferentiškais, tokia tampa ir tiesa, ir būtent tai yra jos objektyvi galia [...]. (Prierašas 355, Ausg. DIEM)**

- *Subjektyvi refleksija* kalba *apie mane kaip apie šį individualų egzistuojantį subjektą,* apie mano egzistencijos subjektyvų vidujiškumą ir jo indi-

vidualias-subjektyvias galimybes, taigi apie tai, kur aš esu būtent nepakeičiamas. Subjektyviam mąstytojui svarbu "suprasti savo paties egzistenciją" (519), suvokti savo būdingiausias galimybes ir priimti iš esmės konkretų savo tapsmo atvirumą.

Objektyviam mąstymui mąstantis subjektas ir jo egzistencija nesvarbūs, o subjektyvus mąstytojas kaip egzistuojantysis iš esmės domisi savo paties mąstymu, jame egzistuoja. [...] Objektyvus mąstymas viską laiko rezultatu ir pakišdamas jį nusirašyti bei pasakinėdamas rezultatą ir išdavą, visą žmoniją skatina sukčiauti. O subjektyvusis mąstymas viską paverčia tapsmu ir neteikia reikšmės rezultatams, iš dalies dėl to, kad pats mąstytojas kaip egzistuojantysis nuolat tampa, kaip ir kiekvienas žmogus, kuris nenori apsijuokti tapdamas objektyviu, nežmonišku būdu virsdamas filosofine spekuliacija. (200 ir t.)

Šitoks KIERKEGAARDO skyrimas, viena vertus, nukreiptas prieš filosofines vokiečių idealizmo sistemas, pirmiausia prieš spekuliatyviąją absoliutistinę HEGELIO sistemą, kita vertus, taip pat prieš pozityvistines metodo atžvilgiu abstrakčių atskirųjų mokslų pretenzijas. Jie visi sukasi objektyviojoje bendrybėje, todėl neatsižvelgia kaip tik į tai, kas čia galiausiai rūpi: į savitą, konkrečią-subjektyvią egzistenciją.

Objektyviai reflektuojant tiesa tampa objektyvybe, objektu ir tada svarbu atsiriboti nuo subjekto; subjektyviai reflektuojant tiesa tampa įsisavinimu, vidujiškumu, subjektyvumu ir egzistuojant rūpi į jį pasinerti. (331)

9.2.1.2 Aš - neviltis - tikėjimas

Veikale *Liga mirčiai* KIERKEGAARDAS tęsia mintis nuo *Aš* (=egzistuojančio subjektyviai reflektuojant) per egzistencinę *neviltį* į *tikėjimą*. Veikalas pradedamas tikslinant egzistencinę poziciją. Pirmiausia - pagrindinis tekstas:

Žmogus yra dvasia. Tačiau kas yra dvasia? Dvasia yra savasis Aš. Tačiau kas yra savasis Aš? Tai yra santykis, kuris santykiauja su savimi pačiu, kitaip sakant, jis yra toks santykis, kai santykis santykiauja su savimi pačiu. (31, Ausg. DIEM)

Remdamiesi šiuo tekstu, pabandysime trimis pakopomis apibūdinti minties eigą; kartu naudosime simbolius.

(1) Aš apibrėžiamas kaip "santykis, kuris santykiauja su savimi pačiu". Apibrėžime yra du elementai. Pirmasis, *santykis* ("S") yra apie žmoguje slypintį gamtos ir dvasios, baigtinumo ir begalybės, laikinumo ir amžinybės, būtinumo ir laisvės skirtumą. Jį galima laikyti panašiu į tą pagrindinį žmogiškosios būties veiksnį, kurį apibūdinome kaip *transcendentalinę perskyrą (3.1).*

Jei priešingiems apibūdinimams naudosime simbolius "A" (= gamta, baigtinumas, laikinumas, būtinybė) ir "B" (= dvasia, begalybė, amžinybė, laisvė), tai pirmąjį definicijos elementą galėsime apibrėžti kaip A ir B santykį.

Taigi pirmąjį definicijos elementą suvokiame kaip "S(AB)". Tačiau: "Taip žmogus dar nesvarsto jokio Aš" (31). Filosofinis požiūris į žmogų kaip S(AB) išlieka kaip objektyvi refleksija. Tik antrasis apibrėžimo elementas pateikia egzistencinį akcentą: Aš yra santykis ("S^1"), kur S (AB) *santykiauja pats su savimi.* Jei "S(AB)" supaprastinę pažymėsime "S", tai šią Aš definiciją galėsime formalizuoti kaip "$S^1(SS)$".

> Aš nėra santykis [S(AB)], bet tai, kad santykis (S) santykiauja (S^1) su savimi pačiu (S). [...] Jei santykis santykiauja su savimi pačiu, tai šis santykis (S^1) yra pozityvus trečiasis, ir tai yra Aš. (31)

Taip peržengiama objektyvios refleksijos perspektyva ir pasiekiama subjektyvi refleksija.

(2) Jeigu Aš (kaip S^1) suvokia save kaip S(AB), tai jis patenka į egzistencinius radikalius *prieštaravimus* ir *paradoksus,* kurie būdingi pagrindinei diferencijai S(AB). Šios konfrontacijos išdava yra *neviltis.* KIERKEGAARDAS skiria du nevilties tipus, *netikrąją* ir *tikrąją* neviltį.

- *Netikroji* neviltis yra būsena, kai žmogus išsisukinėja nuo egzistavimo arba subjektyvios refleksijos ir įgauna objektyvios refleksijos atmainas. Nors jie yra Aš, bet paties savęs jis nesuvokia kaip Aš. KIERKEGAARDO manymu, ši netikroji neviltis yra požiūris į*pasaulį* Naujojo Testamento pažodine prasme.

> (Netikroji neviltis) yra nusivylęs nežinojimas to, kad žmogus turi save Aš, ir būtent amžiną save Aš (67). Nusivylusio nežinojimo būklėje [...] žmogus mažiausiai supranta savo dvasingumą. Bet būtent tai - nesuvokti savęs kaip dvasios - yra neviltis, bedvasiškumas [...]. (70)

- *Tikroji* neviltis yra "neviltis žmogaus, suprantančio savo neviltį, suprantančio Aš tam tikroje amžinybėje", taigi tai yra neviltis *egzistuojančiojo,* kuris nusivylęs arba nori būti Aš, arba nenori būti Aš" (73). Šiuo atžvilgiu yra *du* tikrosios nevilties variantai. Pirmas byloja apie tai, kaip iki pat kraštutinumo - savižudybės - *norėti būti laisvam,* antras - apie tai, kaip *stabilizuoti* Aš *identiteto prasme,* o tai yra beviltiška:

> Visoje Aš veikimo dialektikoje nėra nieko tvirto: tai, kas yra Aš, nė akimirksnį nėra tvirta, tai reiškia, amžinai tvirta. (102)

"Kreipdamasis į save patį ir norėdamas būti savimi Aš skaidriai nugrimzta į jį palaikančią galią".

TIKĖJIMAS

Religinė nuostata: Aš kaip atskirasis prieš absoliutųjį paradoksą

nusivylus nenorėti tapti savimi

nusivylus norėti tapti savimi

TIKROJI NEVILTIS

Etinė nuostata: gėris ir blogis kaip dorovinės alternatyvos

rinktis save absoliučiai ir kaip absoliutą

ABSOLIUTUS PASIRINKIMAS

Perėjimas į subjektyvią refleksiją arba į etinę nuostatą

"nesuvokti savęs kaip dvasios"

NETIKROJI NEVILTIS

Gyvenimas esant objektyviai refleksijai estetinė nuostata

26 pieš. Kierkegaardo išskirta tikroji ir netikroji neviltis

Neviltis su bedvasiu netikrumu arba su sąmoningu tikrumu yra *pagrindinė* žmogaus *jausena.*

Taip yra dėl to, kad neviltis yra dvasios kategorija ir ji taikytina žmogaus amžinumui. Tačiau jis negali amžinai atsikratyti šios amžinybės, jis negali jos tiesiog atmesti; kiekvieną akimirką, kai jis jos neturi, tai yra, kai jis ją atmetė arba atmeta, ji sugrįžta; tai yra kiekvieną akimirką, kai žmogus nusivilia, jis vėl iš naujo užsikrečia nevilti- mi. Mat neviltis - tai ne neatitikimų seka (S(AB)), bet santykis, nukreiptas į save patį (S^1). Ir nuo šio santykio su savimi pačiu žmogus gali išsivaduoti ne daugiau kaip nuo savęs paties, o tai galų gale yra vienas ir tas pats, nes Aš yra santykis su savimi pačiu. (36)

(3) KIERKEGAARDUI svarbiausia yra tai, kad santykis S^1 (SS) suprantamas kaip *priklausomas* santykis, taigi - kaip santykis, *kuris savęs paties neteigė*.

> Jeigu tas santykis, kuris santykiauja su savimi (S^1), yra nustatytas kito (X), tai nors šis santykis yra kažkas trečia, bet šis santykis, šis trečia, kartu pats yra santykis (S^2), kuris santykiauja su tuo, kas ir nustatė visą šį santykį. (31 ir t.)

Šiuo atžvilgiu Aš yra "išvestas, nustatytas santykis", kuris santykiauja su savimi pačiu ir, santykiaudamas su savimi pačiu, santykiauja su kažkuo kitu" (32). Šis kitas (X) yra *Dievas.* Šia prasme Aš gali būti traktuojamas šitaip: $S^2 (S^1X)$.

Taip abu tikrosios nevilties variantai įgauna *nuo dėmės* reikšmę; pirmasis yra *silpnumo* nuodėmė, antrasis - *užsispyrimo.* Nuodėmės ir nevilties alternatyva yra *tikėjimas.*

> Nevilties išsiskyrimas nėra paprastas išsiskyrimas, bet kyla iš santykio, kuris, santykiaudamas su savimi pačiu, yra nustatytas kilo; taip esant šiam savaime egzistuojančiam santykiui išsiskyrimas be galo aiškiai atsispindi santykyje su jį nustačiusia galia. Tad tokia būtų formulė, aprašanti Aš būseną, kai iš jos visai išrauta neviltis: iš santykio su savimi pačiu, iš troškimo būti savimi pačiu Aš aiškiai suvokia, kad remiasi jį laikančia galia. (32 ir t.)

Tiesa, dieviškasis X, su kuriuo Aš santykiauja S^2 santykyje, yra *absoliutus paradoksas,* kažkas (objektyviai žiūrint) absurdiška ir "loginis skandalas", pirmiausia pasireiškiantis tuo, kad "Dievo Sūnus tapo žmogumi". Šiuo atžvilgiu tikėjimas yra apsisprendimas ir rizika remiantis subjektyvia refleksija ir šia prasme - atskirojo Aš ištvėrimas absoliutaus paradokso akivaizdoje.

9.2.1.3 Praktika

KIERKEGAARDAS praktikos problemą nagrinėjo trimis lygmenimis: *estetiniu, etiniu* ir *religiniu.*

Veikale *Arba-arba* (1843) estetinę gyvenimo sampratą jis priešpriešino etinei. *Baimėje ir drebėjime* (1843) etinę sampratą surеliatyvina religinė, o *Gyvenimo kelio etapuose* (1845) apibrėžiami ir susiejami trys lygmenys.

(1) *Estetinę* nuostatą galima priskirti objektyviai refleksijai ir netikrai nevilčiai. Čia kalbama apie praktiką, kur vadovaujamasi vien siekiu *mėgautis gyvenimu.* Estetinį gyvenimo būdą pasirinkęs žmogus gyvena turėdamas grynų galimybių begalybę, tikrovėje iš tiesų neegzistuodamas. Tačiau kadangi jis yra tikrovėn paleistas atskirasis, galiausiai turi nusivilti šia netikra ir neteisinga, tariama estetinės ne-egzistencijos laisve.

KIERKEGAARDAS skiria dvi estetinio egzistencijos būdo formas: *tiesioginę-nereflektuotą* ir *reflektuotą.* Nereflektuotos formos žmogus yra apimtas *formalumo* ir daiktų

bei žmonių pasaulį išgyvena kaip begalinę įvairiausių galimybių prizmę; ši forma iliustruojama Mozarto operos *Don Giovani* pavyzdžiu. Reflektuotos formos žmogui svarbu *mėgautis mėgavimusi,* taigi vidinį nuotaikų ir jausmų pasaulį išbandyti kaip galimybių karalystę; šią formą KIERKEGAARDAS iliustruoja suvedžiotoju, besimėgaujančiu savo mokėjimu suvedžioti. Abu variantai yra aporetiniai; jie galiausiai pasibaigia banalybe ir nuoboduliu.

(2) *Etinė* nuostata atitinka subjektyvią refleksiją ir veda į tikrąją neviltį. Ji pasiekiama *renkantis,* kai estetinio nerimtumo ir tikrosios Aš-būties arba-arba akivaizdoje *pasirenku save kaip Aš.* Laisvai apsispręsdamas aš pasirenku save kaip šį tikrą-konkretų, egzistuojantį atskirąjį, kaip šitą kontingentišką-baigtinį, istorišką Aš. Aš absoliučiai renkuosi Aš kaip absoliutą ir kartu - *tikrojo egzistavimo* praktiką.

> Ką gi aš tada renkuosi, tą ar aną? Ne, aš renkuosi absoliučiai, o absoliučiai renkuosi būtent taip, kad apsisprendžiu nesirinkti to arba ano. Aš pasirenku absoliutą. O kas gi yra absoliutas? Tai esu aš pats su savo amžinąja verte. Ko nors kito, išskyrus save patį, aš niekada negaliu pasirinkti kaip absoliuto, nes, jeigu aš pasirenku ką nors kita, tai pasirenku kaip kažką baigiamą, užbaigtą, - taigi pasirenku neabsoliučiai (Arba-arba, 122). Taigi individas pasirenka save patį kaip įvairiopai apibrėžtą konkretybę. [...] Ši konkretybė yra individo tikrovė; tačiau kadangi jis renkasi pagal savo laisvę, tai taip pat galima sakyti, kad ji yra jo galimybė arba [...] kad ji yra jo uždavinys. (817)

Be to, mūsų aptariamas pasirinkimas dar nėra konkretus pasirinkimas tarp gėrio ir blogio, bet rinkimasis pozicijos, kurią turint tik ir tampa įmanomas pasirinkimas tarp gėrio ir blogio. Estetinė nuostata buvo (ikimoralinės) indiferencijos nuostata. Tik etinė nuostata pateikia moralinę diferenciją.

> Manasis arba-arba nereiškia visų pirma pasirinkimo tarp gera ir bloga, jis reiškia pasirinkimą, kuriuo pasirenkame arba gera ir bloga, arba visai nepasirenkame. [...] Tas, kas rinkdamasis tarp gera ir bloga, pasirenka gera, yra, žinoma, teisus, bet tai paaiškėja tik vėliau. Kadangi estetiškumas nėra blogis, o tik indiferentiškumas, todėl aš ir tvirtinau, kad tik etika apsprendžia pasirinkimą. Šiuo pasirinkimu dar neapsisprendžiame, ar norime gero, ar blogo, o tik pasirenkame todėl, kad norime, tačiau tuo jau vėl priimame gera arba bloga. Tas, kas pasirenka etiška, pasirenka gera, bet gėris čia yra visiškai abstraktus, čia pateikiamas tik jo buvimas ir iš to visiškai neseka, kad pasirenkantysis negali vėl pasirinkti blogio, nors prieš tai pasirinko gėrį. (Arba-arba, 117)

Taigi kalbama apie *dvigubą* pasirinkimą. Esant pirmam pasirinkimui Aš kaip Aš pats ir atskirasis, absoliučiai save teigdamas, "iš pasaulio" renkasi save. Esant antram, konkrečiam gėrio ir blogio pasirinkimui, jis

rinkdamasis vėl grįžta "atgal į pasaulį"; atsiduria konkrečioje situacijoje, kur jis kaip absoliutus, konkretus atskiras Aš suvedamas akistaton su savo pareiga.

(3) *Religinės* nuostatos santykis su etine nėra arba-arba santykis, apibūdinantis etinės ir estetinės nuostatų santykį. Anot KIERKEGAARDO, tai, kas būdinga etikai ir religijai, veikiau sudaro visumą. Religingumas užbaigia etiškumą. Etiškumas yra nuoroda į religingumą.

Etinės nuostatos nepakankamumą galima apibūdinti šitaip: jeigu aš pasirenku save kaip absoliutą ir todėl teigiu save absoliučiai laisvai, tai suvokiu save kaip visiškai paliktą sau pačiam; tačiau aš esu ne tik absoliutus, begalinis, amžinas ir laisvas, bet kartu kontingentiškas, baigtinis, laikinas ir pajungtas būtinumui. Aš suprantu save kaip S (AB). Jei konkrečioje moralinėje praktikoje renkuosi save, grįždamas į pasaulį, tai pasaulyje aš randu tik baigtinumą. Paliktas sau pačiam ir nutremtas į pasaulį, aš nerandu atramos. Dėl to kyla su *tikrąja neviltimi* glaudžiai susijusi ta *baimės* jausena. Šiame "svaigulyje" laisvė gali būti prarasta ir netekti baigtinumo.

Iš šio "laisvės svaigulio" išveda "šuolis" į tikėjimą. Jeigu iš *Dievo,* nustačiusio Aš santykį, judama į baigtinumą, tai Aš gali rasti atramą ir esant baigtinumui kaip Aš vykdyti pareigą. Tačiau ši slinktis yra Dievo *tapimas žmogumi* Jėzaus Kristaus asmenyje. Aišku, po "šuolio" galima etinė-religinė praktika yra iš esmės sukrėsta to, kad Dievas ir tapimas žmogumi mąstant gali būti suvokiami tik kaip *paradoksas.* Tikėjimas konfrontuoja su paradoksu ir ragina atskirąjį su "baime ir drebėjimu" egzistuoti kaip atskirajam paradokso akivaizdoje.

9.2.2 Charakteristika

Nurodysime kai kuriuos būdingus vėlesnės egzistencializmo etikos požiūrius. Kartu paaiškės, kad beveik visus svarbius motyvus galima kildinti iš nusakytos KIERKEGAARDO minčių eigos.

(1) *Egzistencija ir laisvė.* Charakteringa yra tokia (daugelio egzistencialistų formuluota) tezė: *žmogaus esmė yra jo egzistencija.* Ji reiškia: nėra jokios prieš egzistenciją iš anksto duotos žmogaus esmės; tai, *kas aš esu,* lemia pati egzistencija. Egzistencija yra *atvirumas* galimybėms ir *laisvė* kurti save patį. Turimas galvoje KIERKEGAARDO subjektyvios refleksijos motyvas (9.2.1.1) ir absoliutus Aš rinkimasis (9.2.1.3).

SARTRE'AS šį motyvą interpretuoja kaip *ateistinį*: jei būtų Dievas, tai žmogus būtų sukurtas pagal Dievo apmestą, iš anksto nustatytą esmę, turinčią normatyvią reikšmę egzistavimui. Kadangi Dievo nėra, žmogui užkrauta neribota atsakomybė už save patį.

Galimybių atvirumo akivaizdoje ši atsakomybė sukelia *neviltį*. Tačiau alternatyvos nėra:

> Žmogus pasmerktas būti laisvas. Pasmerktas, nes jis pats savęs nesukūrė. Kita vertus, vis dėlto jis yra laisvas, nes, kartą įmestas į pasaulį, yra atsakingas už viską, ką jis daro (1975, 16). Žmogus nėra niekas kita, o tik savo paties kūryba, jis egzistuoja tik tuo mastu, kokiu jis įsikūnija, jis nėra niekas kita, o tik savo poelgių visuma, niekas kita, tik jo gyvenimas. (22)

(2) *Baigtinybė.* Egzistencija kaip laisvė iš esmės vyksta *baigtinėje-kontingentiškoje aplinkoje.* Ji yra "nublokšta" į būtį, skleidžiasi kaip buvimas-mirties-link ir apibrėžta kaip pasaulyje-buvimas. Dėl subjektyvaus *individualumo* egzistencija yra iš esmės laikinė-istorinė, pasmerkta žlugti, todėl persunkta *baime* ir *rūpesčiu.*

Anot JASPERSO, istoriškumas yra čia-būties (objektyvumas, laikinumas, būtinumas) ir egzistencijos (subjektyvumas, amžinumas, laisvė) vienovė. Taip perimamas motyvas, kurį, aptardami KIERKEGAARDO koncepciją, apibrėžiame kaip S(AB). Šio prieštaravimo aporetiką ateistinio egzistencializmo atstovai (pvz., SARTRE'AS) suglaudžia teiginiu, kad egzistencija pati savaime esanti *absurdiška.* O (filosofinio arba krikščioniško) tikėjimo egzistencialistai šiame esminiame prieštaravime ir jo konsekvencijose įžvelgia transcendencijos (JASPERSAS) arba dalyvavimo (dieviškoje) būtyje galimybės (MARCELIS) šifrus.

(3) *Autentiškumas ir neautentiškumas.* Pasisakydami prieš bet kokį konkretų apsisprendimą tarp gėrio ir blogio visi egzistencialistai kalba apie tokį *esminį apsisprendimą:*

- Arba aš lieku kupinas objektyvaus neautentiškumo, t.y. pilkoje kasdienybėje, su beasmenio-bendro gyvenimo orientacija (KIERKEGAARDO teigta objektyvi refleksija ir estetinė nuostata).
- Arba aš laisvai ir autentiškai egzistuodamas prisiimu manąjį nublokštą, baigtinį-istorinį subjektyvumą kaip autentiškiausią galimybę ir uždavinį (KIERKEGAARDO teigta subjektyvi refleksija ir etinė nuostata).

Šis esminis apsisprendimas yra pats svarbiausias visai egzistencializmo etikai.

Šią alternatyvą puikiai pabrėžia HEIDEGGERIS. Pilkoje kasdienybėje čia-būtis (žmogus) yra *nugrimzdęs į Man.* Tada čia-būties Kas yra *das Man:*

> Tas "Kas" nėra nei šis, nei kitas, ne pats žmogus ir ne kai kurie, ir ne visų suma. Tas "kas" yra *neutrum, das Man. Das Man* yra visur kaip namie, tačiau yra taip, kad jis visada yra pabėgęs iš tos vietos, kur čia-būtis ryžtasi lemtingam apsisprendimui. Kadangi *das Man* užbėga už akių bet kokiam sprendimui ir apsisprendimui, jis nuima nuo čia-būties bet kokią atsakomybę. *Das Man* gali ją tarsi prisiimti, kad

Man galėtų bet kuriuo atveju apeliuoti į jį. Jis gali lengvai už viską atsakyti, nes nėra nė vieno, kuris būtų už ką nors atsakingas. (RR, 78-79)

Iš šio pilko-kasdieniško nugrimzdimo į *das Man*, *sąžinė* šaukia čia-būti (žmogų) įgyti *autentiškumą:*

Šauksmas, kuriuo mes apibūdiname sąžinę, yra *Man* kvietimas tapti savuoju Aš; kaip toks - Aš kvietimas galėti-būti-savimi ir kartu - čia-būties tylus šauksmas *(Vorrufen)* įgyvendinti savo galimybes (364). *Sąžinė pasirodo kaip rūpesčio šauksmas*; šauklys yra čia-būtis, nuoblokšyje nerimaujanti [...] dėl savo galėjimo- būti. Pašauktasis yra būtent ši čia-būtis, pašaukta autentiškiausiai galėti-būti. [...] Ir pašaukta yra čia-būtis kviečiant iš nuopuolio pakilti *[Man* [...]. (368)

Dažnai neautentiškos būties būdas siejamas su ištirpimu tarp objektyvuojančių, egzistenciją užmiršusių *mokslinio-techninio-ekonominio* komplekso ir pasaulio santykių. Šiuo atžvilgiu egzistencializmas linksta į *mokslo kritiką.*

Pagrindinį autentiškumo ir neautentiškumo skyrimą MARCELIS supranta kaip *būties* ir *turėjimo* skyrimą. *Būtis* yra angažuotos, kitiems atviros egzistencijos nuostata, pasireiškianti meile, ištikimybe ir tikėjimu, o *turėjimas* apibūdinamas kaip nuo visko į save patį susigūžusio, viską objektyvuojančio, su savimi pačiu susiejančio ir naudojimosi priemone viską paverčiančio subjekto nuostata.

(4) *Situacija.* Visoms egzistencializmo atmainoms būdingas bruožas - *situacinė etika.* Etoso vertybės ar bendrosios normos arba kategoriškai atmetamos, arba mažų mažiausiai labai sureliatyvinamos. Pagrindinio apsisprendimo imperatyvas - autentiškai egzistuojant laisvai ir energingai kurti save pagal savo galimybes, nukreipia subjektą - dėl jo istorinio-baigtinio nuoblokšio - *į jo situaciją.* Šioj situacijoj egzistuojant atsiskleidžia konkreti pareiga. Jeigu (savo baigtinumu) besiskleidžianti laisvė susiejama su konkrečia situacija, tada pareiga tampa konkreti ir priešinasi normų universalumui.

Apsisprendimas čia-būties *(das Sein des Da)* būtį įstumia į situacijos egzistenciją. Tačiau apsisprendimas apima egzistencinę sąžinės liudijamo galėjimo būtį, norėti-turėti-sąžinę struktūrą. Čia tampa visiškai aišku, kad sąžinės šauksmui, kai jis šaukia galėti- būti, nepakanka tuščio egzistencinio idealo, *jis šaukia į situaciją* (HEIDEGGERIS II, 397 ir t.). *O das Man situacija yra visiškai uždara.* Jis žino tik "bendrąją padėtį" [...]. (397)

(5) *Kaltė.* Kai kurie egzistencialistai kaltę suvokia kaip egzistencialą, t.y. kaip neišvengiamą pagrindinę duotybę arba nedisponuojamą pagrindinę egzistavimo struktūrą. Laisvai kurdami pagal savo galimybes neišven-

giamai tampame kalti dėl *nepasirinktų galimybių*. Šio egzistencinio kaltumo negalima painioti su moraline kalte arba su moraliniu blogiu. Egzistencinė kaltė veikiau yra moralumo veiksnių sąlyga.

> Jei čia-būtyje (čia: neegzistencinis būties būdas) aš esu galima egzistencija, aš tampu tikrąja (tikrai-egzistencine) dėl vienio. Suvokti tą vienį reiškia *atmesti visu kita, kas yra galima,* nors ir tyliai, nors ir nekaltai racionalios moralės prasme. Tačiau tai, kas yra kita, yra žmonės kaip su manimi galimos egzistencijos. [...] Aklyviai veržsdamasis į gyvenimą, aš atmetu kitus, leidžiu konfliktuose rastis sielos nešvarumui, išskirtiniu įsitikrovinimu *(Verwirklichung)* atmesdamas sužeidžiu galimą egzistenciją. Jeigu išsigąstu šios veiklos formos, tai, žinoma, galiu galvoti, kad išvengsiu kaltės visai neįžengdamas į pasaulį ir nieko nedarydamas. [...] Tačiau pati *neveikia* yra veikla, būtent *nepadarymas.* [...] Taigi nesvarbu, ar aš veikiu ar neveikiu, visa turi pasekmes ir kiekvienu atveju neišvengiamai esu kaltas. (JASPERSAS, Filosofija II, 247)

HEIDEGGERIO teigimu, ši egzistencinė kaltė reiškia "tam tikros niekybės pamatinę būtį" *(Grundsein einer Nichtigkeit):*

> Būdama pamatinės būties, tai yra egzistuodama kaip nublokšta, čia-būtis (čia: žmogus) visada atsilieka nuo savo galimybių. [...] Pamatinė būtis tad reiškia: *niekuomet* negalėti pakilti nuo pamato į autentiškiausią būtį. Šis *Ne* priklauso nuoblokšio egzistencialui. Būdamas pamatinės būties jis yra savo paties nereikšmingumas. (377 ir t.) Minėtas nereikšmingumas priklauso čia-būties laisvai būčiai savo egzistencinių galimybių atžvilgiu. Tačiau laisvė yra tik renkantis vieną, tai yra reiškiant turėjimą-nepasirinkti ir kito negalėjimą-taip pat-rinktis. (378) Tikras (sąžinės) šauksmas tada girdėti kaip autentiškiausio galėjimo-būti savivoka, tai yra savęs kūrimas pagal autentiškiausią galėjimą-būti kaltu. (381)

Šiuo atžvilgiu egzistuojant skirtinos trys *negatyvumo formos:*

- *Pagrindinio apsisprendimo* atžvilgiu negatyvumas yra objektyvaus mąstymo (KIERKEGAARDAS), grynos čia-būties (JASPERSAS), nuopuolio į *das Man* (HEIDEGGERIS) arba turėjimo (MARCELIS) *neautentiškas sustingimas.* Šis negatyvumas yra priešprieša pagrindiniam reikalavimui (HEIDEGGERIS: sąžinės šauksmui) *egzistuoti autentiškai.*
- Tikram egzistavimui *iš esmės būdingas egzistencinės kaltės* negatyvumas. Ši kaltė nėra morališkai inkriminuojama, bet yra būtina baigtinio-kontingentiško, buvimui kartu su kitais numatyto egzistavimo sąlygotumo išdava.
- Tik esant egzistencinei kaltei atsiranda konkretus *pasirinkimas tarp gėrio ir blogio* ir kartu - moralinis blogis kaip trečia negatyvumo forma. Tiesa, daugelis egzistencialistų, kai remiasi kitomis formomis, šios trečios formos svarbą labai apriboja ir sureliatyvina. Apie tai HEIDEGGERIS:

> Ši esminė kaltė yra taip pat pirmine egzistencine "moralinio" gerio ir blogio galimybės, tai yra apskritai moralės ir jos faktiškai galimų formų sąlyga. Moralumu negali būti laikoma pirminė kaltė, nes ji pati jau yra moralumo prielaida. (380)

Matėme (9.2.1.3), kad KIERKEGAARDAS gėrį ir blogį traktuoja dviem reikšmėmis; viena vertus, *abstrakčiai,* pagrindinio apsisprendimo tarp autentiškumo ir neautentiškumo kontekste ir, kita vertus, *konkrečiai,* moralinio pasirinkimo (siaurąja prasme) kontekste, kai galima pasirinkti tik remiantis autentišku egzistavimu. Atrodo, kad juo čia seka HEIDEGGERIS ir JASPERSAS. SARTRE'O koncepcijoje konkretus moralinis gėrio ar blogio rinkimasis visiškai sutampa su pagrindiniu apsisprendimu arba egzistavimo laisve. Jei aš atsistojau ant laisvės žemės ir absoliučiai pasirinkau save, tai gėris yra apibrėžtas pasirenkant ir tampa konkretus kiekvieną kartą konkrečiai laisvai renkantis. Blogis galiausiai visada yra pagrindinio pasirinkimo negatyvumas: visiškai nesirinkti savęs kaip laisvės. "Bloga valia aiškiai yra melas, nes ji nuslepia totalinę įsipareigojimo laisvę". (31)

(6) *Kiti.* Kuo nuosekliau egzistencija suvokiama kaip manasis, atskiras subjektyvumas, tuo sunkiau tampa savo egzistavimą suvokti kaip kartu-būtį su kitais egzistuojančiaisiais. Tarp daugelio variantų galima išskirti *dvi pagrindines tendencijas:*

- Pirmoji egzistenciją suvokia kaip *absoliutų savęs rinkimąsi* ir kūrybą remiantis *autentiškiausiomis galimybėmis.* Tad kitiems-būtis yra pasmerkta *žlugti.* Čia mes turime galvoje KIERKEGAARDO AŠ kaip atskirąjį ir SARTRE'O egzistenciją kaip besąlygišką laisvę.
- Kita tendencija egzistenciją suvokia kaip *iš esmės komunikatyvią* arba kaip *dialogišką-žmogišką.* Tipiškas čia yra MARCELIO bandymas egzistenciją suprasti kaip užsiangažavimą arba dalyvavimą, taip pat JASPERSO pažiūra, kad egzistencija *gimsta* mylinčioje komunikacijos kovoje.

SARTRE'O manymu, kito egzistencija absoliutaus savęs rinkimosi akivaizdoje yra "didžiausias skandalas". Nors *Laiške apie humanizmą* SARTRE'AS modifikuoja veikale *L'être et le néant* (1943) gintą kraštutinę poziciją ir pateikia egzistencialistinį universalizacijos principo (KANTAS) variantą, bet kitiems-būties ekstazė pasirodo aporetinė ir turi žlugti. Savęs rinkimasis lemia pareigą teigti ir kito laisvę:

> Mes norime laisvės dėl pačios laisvės ir išnaudodami kiekvieną ypatingą atskirą aplinkybe. Ir, norėdami laisvės, atrandame, kad ji visiškai priklauso nuo kitų laisvės, ir kad kitų laisvė priklauso nuo mūsų laisvės. Žinoma, laisvė kaip žmogaus apibrėžtis, nepriklauso nuo kitų, bet jei esama susisaistymo, tai aš įpareigotas kartu su savo laisve norėti kitų laisvės, ir aš savo laisvės negaliu laikyti tikslu, jei kitų laisvės nelaikau tikslu. (32) Sakydami, kad žmogus renkasi save, mes turime galvoje, kad kiekvienas iš mūsų renkasi save, tačiau taip pat norime pasakyti, kad

> rinkdamasis save, jis renkasi visus žmones. Faktiškai nėra nė vieno mūsų veiksmo, kuris, sukurdamas žmogų, kokiu mes norime būti, tuo pat metu nekurtų tokio žmogaus paveikslo, koks jis mūsų manymu turi būti. Pasirinkimas būti tuo ar kitu tuo pat metu reiškia pritarimą vertybei to, ką mes renkamės, nes mes niekada negalime rinktis to, kas bloga. Tai, ką mes renkamės, visada yra tai, kas gera, ir niekas negali būti gera mums, jei tai nėra gera kitiems. (12)

Tačiau ši savęs rinkimosi universalizacija yra visiškai susieta su individualia laisve ir jos išsklaida. Taigi kaip tik ji ir nėra komunikatyvi arba diskursyviu būdu nukreipta į "tikslų viešpatiją"; tai yra vien tik *mano* konceptas, kuris tampa konkretus mano situacijoje. Aš universalizuoju *savo* žmogaus paveikslą, vertybę, kurią *aš* teigiu, gėrį, kuris yra *mano* pasirinkimas. Ar tai gali sutapti su Kito laisva kūryba, neaišku. "Nėra kito pasaulio [...], o tik žmogaus Aš pasaulis". (35)

Dialoginiam-komunikatyviam MARCELIO požiūriui artimas ir vadinamosios *Aš-Tu filosofijos* mąstymas. Anot jos pagrindinio atstovo Martino BUBERIO (1878-1965), autentiška žmogaus būtis kaip *asmens būtis* (personalizmas) įsikūnija tik *dialogiškai*, taigi *Tarp* dimensija (santykiu tarp Aš ir Tu). Dialogiškam Aš-būties mėgstamam pasakymui (Aš-Tu) BUBERIS priešpriešina monologišką trūkstamo subjektyvumo mėgstamą pasakymą (Aš-Tai).

9.2.3 Kritinės pastabos

Kaip ir NIETZSCHE egzistencinis mąstymas radikalizuoja modernų posūkį į subjektą. Tačiau NIETZSCHE su optimistine-vitališka perspektyva skelbia objektyvios antžmogio valios galiai pergalę (8.2.4), o egzistencialistų subjektas egzistuoja kaip baigtinis-kontingentiškas, pasmerktas laisvei, kaltas ir dėl savo nuobloškio nerimaujantis Aš. Kaip ir NIETZSCHE egzistencializmas kritikuoja proto pretenziją universaliais konceptais (idealizmas, marksizmas, pozityvizmas, atskirų mokslų racionalizmas) nusakyti žmogaus praktiką ir priešpriešina jai iš absoliutaus savęs rinkimosi išplaukiančią laisvą kūrybą. Šiuo atžvilgiu NIETZSCHE ir egzistencializmas nebedaro poveikio postmoderniam mąstymui (8.2.6). Galime paminėti *keturis pozityvius* egzistencializmo *veiksnius* fundamentaliai etikai:

(1) Egzistencializmas iš esmės pabrėžia *laisvo apsisprendimo* svarbą, individualaus-baigtinio subjektyvumo *autonomiją* ir jo praktinę *atsakomybę*. Taip jis protestuoja prieš paplitusią tendenciją praktiką interpretuoti kaip atskirųjų mokslų (tyrimais) paaiškinamą gamtinio priežastingumo sąlygotą elgesį ir taip ją suniveliuoti. Prieš visus bandymus sociologiniu, psichologiniu ar biologiniu požiūriu reliatyvizuoti sava-

rankišką praktikos reikšmę, jis kelia atsakingos-laisvos žmogaus egzistencijos uždavinį.

(2) Fundamentaliai etinei sistematikai vaisingas pasirodė *dviejų moralumo lygmenų* išskyrimas. Pirmas lygmuo - tai *pagrindinis apsisprendimas* išsiveržti iš čia-būties netikrumo, kad būtų galima egzistuoti absoliučiai renkantis save, o antrasis - *konkretus moralinis pasirinkimas* tarp gėrio ir blogio, jo prielaida yra pagrindinis apsisprendimas. Daugelis egzistencializmo variantų analizuoja pagrindinio apsisprendimo atsisakantį *neautentišką būties būdą,* tarkime, kaip objektyvų mąstymą, netikrą neviltį ir estetinę nuostatą (KIERKEGAARDAS), kaip nuopuolį į *das Man* (HEIDEGGERIS), kaip pasaulio čia-būtį (JASPERSAS), kaip nelaisvę (SARTRE'AS), kaip turėjimo poziciją (MARCELIS) arba kaip pagrindinį žodį Aš-Tai (BUBERIS). Kartu jie pažymi, kad žmogus iš anksto, iš karto ir visada yra jau autonomiškas, moraliniu požiūriu atsakingas subjektas, *bet jis juo tampa, jei jis tam apsisprendžia.*

Taip atsiranda galimybė būti žmogumi esant neautentiškumo **ir** netikrumo **modusui.** Viena vertus, **šis būties būdas** yra *ikimoralinis* **tiek, kiek jis lieka nelaisvas nuo bedvasio - paviršutinio, pilko kasdieniško heteronominio, egzistenciją pamiršusio nuopuolio ir šia prasme daro negalimą bet kokią autonomiją, kaip viso konkretaus moralumo sąlygą. Tačiau, kita vertus, sustingimas į šį netobulą būties būdą (KIERKEGAARDO prasme) yra *abstraktus blogis;* jis neklauso "sąžinės šauksmo", kviečiančio į tikrąją (moralinę) Aš-būtį (HEIDEGGERIS).**

(3) Egzistencializmas teisėtai pabrėžia *istorinę - konkrečią, kontingentišką* subjekto ir jo situacijos *baigtinybę.* Taip jis konfrontuoja su kiekviena abstrakčių-bendrųjų norminimų ir vertinimų hipertrofija, taigi su tendencija, kuri žmogiško elgesio moralinius veiksnius laiko konformizmu su apibendrinančiomis taisyklėmis. 6.4 skyrelyje matėme, kad aristotelizmo etika protingumo kaip dorybės sąvoka apmąstė moralinę konkretaus kontingentiško konteksto reikšmę. Tiesa, egzistencializmo etika šį požiūrį linksta paversti situaciniu-etiniu požiūriu.

(4) Dar kartą atkreipiame dėmesį į tą nepaprastai didelę egzistencialistinės *egzistencialijų analizės* reikšmę etikai. Turima galvoje, tarkime, pasauliškumo, laikinumo, istoriškumo, kūniškumo, buvimo-mirties-link, *das Man,* meilės, seksualumo, nevilties, baimės, turėjimo, pasibjaurėjimo, gėdos ir kt. analizė. Tokios fenomenologinės analizės, atskleisdamos žmogiškosios egzistencijos pagrindines struktūras, parodo daugiasluoksnį sudėtingą praktikos ir jos motyvacijos horizonto įterptumą į konkrečias antropologines duotybes.

Egzistencializmo *trūkumai ir ribos* paaiškėjo, kai šeštame dešimtmetyje neomarksistinė banga į pirmą vietą iškėlė *socialinę problematiką.* Nors kai kurie egzistencialistai (pvz., SARTRE'AS) jautė simpatiją marksizmui, pasirodė, kad egzistencialistinio mąstymo pagrindai nepasiekia *praktikos socialinės dimensijos,* nes jie visada gilinasi į (galiausiai į privačią) individualaus Aš arba Aš-Tu tikrovę. Egzistencializmui yra svetimi neišvengiami etiniai argumentais nurodomo, socialiniu požiūriu patvirtinamo dorovinio normatyvumo (5.1.1), taip pat socialinio teisingumo kompleksinėse visuomenėse klausimai. Tiesa, būtent egzistencinis primygtinis individualaus-atskiro subjekto reikšmės pabrėžimas sutrukdė neomarksizmui nuslysti į lėkštą kolektyvizmą.

9.3 Diskurso ir komunikacijos etika

Jürgeno HABERMASO (gim. 1929) diskurso etika, viena vertus, priklauso KANTO tradicijai, o, kita vertus, prisijungia prie neomarksistinio visų visuomenės sričių demokratizacijos motyvo. Ir Karlo - Otto APELIO (gim. 1922) transcendentalinė pragmatinė komunikacijos etika modifikuoja KANTO etikos požiūrį. Abi pozicijos glaudžiai susijusios ir kartu įkūnija Vidurio Europoje dabar daugiausia diskutuojamą naują požiūrį į etiką.

9.3.1 Jūrgenas Habermasas

Pamėginsime išdėstyti kai kurias pagrindines be galo sudėtingų ir diferencijuotų HABERMASO pažiūrų idėjas.

(1) *Strateginė ir komunikatyvi veikla.* Iš esmės yra galimi du socialinės veiklos variantai: strateginė ir komunikatyvi veikla.

- Strateginė veikla pirmiausia *siekia sėkmės* ir tikslų, neieškodama kitų suinteresuotų asmenų pritarimo.
- Komunikatyvi veikla *nukreipta siekti sutarimo* ir siekia savo veiklos planus koordinuoti su kitų veiklos planais.

Pagrindinė diskurso etikos tezė yra tokia: *komunikatyviajai veiklai tenka normatyvus prioritetas strateginės veiklos atžvilgiu.* Komunikatyvi veikla implikuoja *diskursus,* kurių metu pasiekiamas sutarimas.

(2) *Gyvenamasis pasaulis.* Jis sukuria komunikatyvios veiklos *kontekstą,* taigi *kultūroje įprasto išankstinio supratimo foną,* ir šiuo atžvilgiu apima socialiniu požiūriu patvirtintus aiškinimo pavyzdžius ir normų sistemas.

Gyvenamąjį pasaulį, kiek į jį žiūrima kaip į *interpretacijos resursą,* galima įsivaizduoti kaip kalbos foninių prielaidų atsargas, **kurios reprodukuojamos per kultūrinę**

> tradiciją. Kultūros priemonėmis perduotas foninis žinojimas jo paties kuriamų komunikatyvių pasakymų atžvilgiu tam tikra prasme yra transcendentalinis. Jis rūpinasi, kad komunikacijos dalyviai turinio atžvilgiu jau rastų interpretuotą ryšį tarp objektyvaus, socialinio ir subjektyvaus pasaulio. (1984, 591)

Taigi komunikuojama visada tam tikruose gyvenamojo pasaulio kontekstuose. Komunikacijos prielaida yra kultūrinės tradicijos nustatytos socialinės ribos, tarp kurių galioja įvairūs bendri įsitikinimai, be kita ko, ir daugiau ar mažiau uždaro socialinio etoso papročiai ir normos.

Remdamasi šio gyvenamojo pasaulio fonu, komunikatyvi veikla *diskursuose* turi sukurti sutarimą dėl subjektyvių veiklos planų, tikslų ir interesų suderinamumo. Tai būtina tuomet, kai *gyvenamojo pasaulio reikšmių pretenzijos tampa problemiškos ir praranda socialinį pritarimą*, o tai sutrikdo socialinę interakciją.

> Kol gyvenamojo pasaulio duotų normų galiojimas yra neproblemiškas ir jų pakanka mūsų socialinei veiklai reguliuoti, mums neiškyla moralinės problemos. Tik tada, kai to nebėra, atsiranda uždavinys diskursuose atkurti sutarimą. (plg. 5.3.1.6)

> Sutrikus interakcijai (diskursai turi) vėl atkurti sutarimą dėl problemiškų reikšmės pretenzijų (alternatyva yra arba strateginio elgesio pakeitimas, arba komunikacijos žlugimas). (1973, 215)

(3) HABERMASAS formuluoja tokį formalų *universalizacijos principą* (U) kaip diskurso etikos *universalizacijos principą:*

> Kiekviena galiojanti norma turi atitikti sąlygą, kad *visi* suinteresuotieji galėtų laisvai pritarti išdavoms ir šalutiniams poveikiams, kurie išplauktų iš *bendro* jos laikymosi tenkinant *kiekvieno* atskiro žmogaus interesus. (1983, 131)

Sis principas funkcionuoja kaip *argumentacijos taisyklė.* Taigi, tai nėra turinio premisa, iš kurios gali būti išvedamos normos, o normatyviai *nustatoma procedūra.* Šią poziciją dar pabrėžia *pagrindinė diskurso etikos aksioma:*

> kad kiekvienai galiojančiai normai pritartų visi suinteresuotieji, jei jie galėtų dalyvauti tik viename praktiniame diskurse. (132)

Principas ir aksioma išreiškia "tik normatyvų diskursyvios valios metodo turinį", "todėl turi būti kruopščiai skiriami nuo argumentacijos turinių".

> *Visus* turinius, net jei jie būdingi fundamentalioms veiklos normoms, reikia padaryti priklausomais nuo realių (arba kaip pakaitalas sumanytų, advokatiškai vykdomų) diskursų. Pagrindinė diskurso etikos aksioma draudžia išskirti tam tikrus normatyvius turinius (pvz., tam tikrus paskirstymo teisingumo principus) pasinaudojant

> **filosofiniu autoritetu ir remiantis moralės teorija pripažinti juos galiojančiais *kartą visam laikui.* (133)**

Be abejonės, šis universalizacijos principas priklauso KANTO kategorinio imperatyvo *savitiksliškumo* tradicijai (3.2.2). HABERMASO teigimu, svarbiausias diskurso etikos moralės principo skirtumas nuo KANTO kategorinio imperatyvo yra toks: KANTAS savo moralės principą kuria *monologiškai* ir susieja jį su *subjektyvia sąmone* (sąžine), kuri svarsto, ar minima maksima gali būti norima kaip visuotinis dėsnis arba ar tam tikra taisyklė atitinka maksimą (plg. 3.2.5). O diskurso etika *eksteriorizuoja* apsvarstymą, *t.y. ji perkelia jį iš subjektyvios sąmonės į realią komunikaciją.* Anot HABERMASO, reguliatyvios "tikslų viešpatijos" idėjos (KANTAS) reikia siekti *realiuose diskursuose.*

KANTO įsitikinimu, *kiekvienas pats savęs* (t.y. savo sąžinės turi klausti, ar minima norma konsensuali tikslų viešpatijos atžvilgiu. HABERMASO teigimu, tokio monologinio apsvarstymo nepakanka, jeigu sutrikus konsensui, konsenso būdu reikia sureguliuoti veiklos konfliktus:

> **Sureguliuojama gali būti tik tada, kai užtikrinamas intersubjektyvus pripažinimas pirmiausia ginčytinai, po to neproblemiškai, arba kitai, šią pakeičiančiai reikšmės pretenzijai. Ši sutarimo rūšis išreiškia *bendrą valią.* Tačiau jei moralinė argumentacija turi produkuoti tokios rūšies sutarimą, tai nepakanka, kad atskirasis apsvarstytų, ar jis gali sutikti su norma. Nepakanka net, kad tai apsvarstytų visi atskirieji ir kiekvienas sau, idant tada būtų galima suregistruoti jų balsus. Veikiau reikia "realios" argumentacijos, kad suinteresuotieji dalyvautų kooperatyviai. Tik intersubjektyvus sutarimo procesas gali lemti reflektyvios prigimties sutarimą: tik tada dalyviai gali žinoti, kad jie bendrai kažkuo įsitikinę. (1983, 77)**

(4) *Diskurso sąlygos.* Kad būtų realizuota universalizacijos principo programa, diskursai turi atitikti tam tikras sąlygas. Šios sąlygos lemia *diskurso procesų sutarimo sėkmę:* jos apima *tris lygmenis:*

- *Loginį produktų lygmenį.* Čia kalbama apie tai, kad diskurso dalyviai turi argumentuoti *formaliai protingai,* t.y. pagal logines ir semantines taisykles, taigi *tvirtai.*
- *Dialektinį procedūrų lygmenį.* Čia kalbama apie viską, "kas būtina pagal konkurencijos taisykles vykstančiam kooperatyviam tiesos ieškojimui", tarkime, apie dalyvių *sveiką protą* ir *teisingumą,* taip pat apie "bendrąsias kompetencijos ir reikšmingumo taisykles skirstant argumentų svarumą, tvarkant temas, įnašus ir t.t. (98)
- *Retorinis procesų lygmuo.* Čia kalbama apie lai, kad diskurso procesas

atitinka bendrąsias simetrijos sąlygas ir išvengia represijų arba komunikacijos blokadų, taigi siekia *idealios kalbinės situacijos.*

Potencialių **diskurso dalyvių ratas turi apimti visus kalbėti ir** veikti **galinčius suinteresuotus subjektus. Visi dalyviai turi turėti vienodas argumentacijos galimybes.** Sita **galimybių lygybė daro negalimą bet kokią asmenų arba argumentų priespaudą, t.y. diskursai turėtų vykti niekam** ***nevadovaujant.***

Aišku, kad šių diskurso sąlygų realiuose diskursuose niekada negalima tobulai realizuoti. Tačiau diskursų ir normatyvių konsensų sėkmė priklauso nuo to, kiek bandoma bent *apytikriai* patenkinti šias idealias diskurso sąlygas.

Matome, kad esant dialektiniam ir retoriniam lygmenims daugiausia kalbama apie *moralines* sąlygas. Taip paaiškėja, kad diskurso etika apima *tris skirtingus moralinio normatyvumo lygmenis:*

- Pirmasis lygmuo apima *diskurso sąlygas,* kurios sudaro galimybes įgyvendinti moralės principą. Jos parodomos transcendentaliu būdu ir įpareigoja moralinę-komunikatyvią veiklą *pačiame diskurse.* Šiuo atžvilgiu jos yra *formalios* ir atsižvelgiant į *turinį neutralios.*
- Antrasis lygmuo apima *normatyvius diskurso rezultatus,* taigi tuos *konsensualius norminimus,* į kuriuos veda diskursyvus sutarimo procesas. Čia kalbama apie normatyvius *turinius.*
- Trečiasis lygmuo apima *neproblematizuotus gyvenamojo pasaulio norminimus.*

DISKURSO SĄLYGOS	**- loginis produktų lygmuo** **- dialektinis procedūrų lygmuo** **- retorinis procesų lygmuo**
KONSENSUALUS NORMINIMAI	**diskurso procesuose pasiekta išsiskiriančių interesų koordinacijos santarvė**
GYVENAMOJO PASAULIO NORMINIMAI	neproblematizuotos **reikšmės gyvenamojo pasaulio kontekste**

27 pieš. Normatyvumo lygmenys

(5) *Visuomenė.* Diskurso etika, remdamasi turinio neutralumu, nori normuoti procedūrą. Paprastai ji paremta ankstesniais gyvenamojo pasaulio santykiais ir socialinėmis gyvenimo formomis, apie kurių reikšmingumą daromos prielaidos, kurios prireikus diskursyviu būdu patikrinamos ir esant reikalui pakeičiamos, remiantis diskursyviu sutarimu. Tiesa, taip diskurso etika suponuoja santykius, *įgalinančius diskursus* ir jiems represyviu būdu netrukdančius. Tai iš principo galioja visoms socialinės interakcijos sritims, taigi visoms visuomenės sritims.

Šiuo atžvilgiu diskurso etika reikalauja santykių, kad visi subjektai turėtų galimybę savo pozicijas ir interesus kaip dalyviai ir laisvai pateikti tiems diskurso ir norminimo procesams, kurių rezultatai tuos santykius liečia. Jei tokių santykių nėra, tai moraliniai klausimai virsta *politinės* etikos klausimais:

> Kalbama apie klausimus politikos, kuri gyvenimo formų transformaciją moraliniu
> 11 požiūriu iškelia kaip tikslą, nors jos veikla negali būti reformistinė, t.y. ji negali veikti pagal jau esančius ir teisėtais laikomus įstatymus. (1985, 1051)

Jei netinkama visa sistema, gali paaiškėti, kad būtina revoliucinė moralė, o jei netinka iš dalies - pilietinis nepaklusnumas.

(6) *Pagrindimo problema.* Kodėl mūsų elgesys turi būti komunikatyvus, o ne strateginis? Dėl kokios priežasties reikia pripažinti diskurso etikos universalizacijos principą?

Abejose sistematikoje svarstytose didžiosiose tradicijose galutinis pagrindimas yra *metafizinis;* tai pasakytina apie TOMO *lex naturalis,* taip pat - apie KANTO kategorinį imperatyvą. HUME'O galutinis pagrindimas yra empiristinis, pagal kurį *moral feeling* yra natūraliu-universaliu būdu įsišaknijęs žmogiškoje instinktų struktūroje (2.4). Iš MARXO, NIETZSCHE'S IR FREUDO kylantys impulsai sureliatyvino galutinio pagrindimo pretenziją. HABERMASAS metafiziką laiko negalima ir atstovauja *postmetafizinei* pozicijai. Tiesa, jis atsiriboja ir nuo empirizmo. Jis atsisako galutinio pagrindimo pretenzijos ir šia prasme jo pozicija švelnesnė.

Anot HABERMASO, galime parodyti, kad tas, kuris argumentais neigia diskurso etikos universalizacijos principą, turi prieštarauti pats sau; mat oponuodamas oponentas suponuoja būtent tai, ką jis neigia. Argumentuodamas jis orientuojasi į sutarimą, jo kalbos veiksmai yra komunikatyvūs, ir šiuo atžvilgiu suponuoja minėtas diskurso sąlygas. Taigi oponentas gali oponuoti tik patekdamas į *performatyvų* (kaip tokį išreikštą kalbiniu veiksmu) *prieštaravimą.*

> Jeigu kiekvienas pradėjęs argumentuoti, be kita ko, turi daryti prielaidas, kurių turinį galima išdėstyti [...] diskurso taisyklėmis ir jei su pagrįstomis normomis su-

siesime prasmę, kad šios visuomeninės materijos reguliuoja galbūt dėl bendrojo suinteresuotųjų intereso, tada kiekvienas, kas diskursyviu būdu rimtai bandys įvykdyti normatyvius reikšmės reikalavimus, intuityviai pateks į veikimo sąlygas, kurios yra tapačios implicitiškam "U" pripažinimui. Iš minėtų diskurso taisyklių ir išplaukia, kad praktinio diskurso dalyviai ginčijamai normai gali pritarti tik tada, kai galioja "U" [...]. (1983, 103)

Nors performatyvus prieštaravimas, HABERMASO nuomone, parodo, kad universalizacijos principas "U" neturi alternatyvos, tačiau galiausiai jo nepagrindžia. Tiesa, HABERMASAS galutinį pagrindimą laiko taip pat nebūtinu. Alternatyvos nebuvimas sustiprina "U" statusą. Be to, kasdienėms moralinėms intuicijoms, glūdinčioms gyvenamajame pasaulyje, pakanka jų pačių ir nereikia filosofinio paaiškinimo. Šia prasme diskurso etika, atsisakydama galutinio pagrindimo, įsijungia

į būrį tų rekonstruktyvių mokslų, kurie susiduria su racionaliais pažinimo, kalbėjimo ir veiklos pagrindais. Jei daugiau nebesiekiame tradicinės transcendentalinės filosofijos fundamentalizmo, atsiveria naujos galimybės patikrinti diskurso etiką. Konkuruodama su kitomis etikomis ji gali būti panaudota aprašant empiriškai aptinkamus moralės ir teisės vaizdinius, gali būti įtraukta į moralinės ir teisinės sąmonės raidos teorijas, taip pat į sociokultūrinės raidos, pvz., ontogenezės sritį ir taip gali tapti netiesioginiu būdu patikrinama. (107 ir t.)

Pastarojo dalyko pavyzdžiu gali būti, tarkime, Lawrence'o KOHLBERGO moralinių pakopų evoliucinė-psichologinė teorija. HABERMASAS ją filosofiškai analizuoja ir laiko empiriniu diskurso etikos patvirtinimu.

9.3.2 Karlas-Otto Apelis

Kai kurias pagrindines komunikacinių etinių APELIO pažiūrų idėjas nusakysime trimis pakopomis:

(1) *Transcendentalinė pragmatika.* APELIS remiasi principiniu mąstymo ir (intersubjektyvaus) kalbiškumo susipynimu. Kadangi mąstymas yra kalbinis ir kalba (net kalbantis su savimi) yra komunikatyvi, tai transcendentalinei KANTO refleksijai turįs būti suteiktas kitas pagrindas. Reikia klausti apie *kalbinės komunikacijos galimybės sąlygas.* APELIS parodo, kad komunikacijos prielaida neišvengiamai yra idealios *komunikacinės bendrijos* idėja. Šioje idėjoje *a priori* glūdi bet kokios komunikacijos sąlygos. Taigi transcendentalinis rakursas remiasi ne (kaip KANTO filosofijoje) transcendentaliniu subjektyvumu, bet transcendentaliniu *intersubjektyvumu.*

Galiojančių argumentacijos galimybių sąlyga [...] yra [...] iš principo neapribotos - *idealios komunikacijos bendrijos* prielaida. Šioje bendrijoje iš principo turi būti

> galima pasiekti prasminį sutarimą ir konsensą dėl tiesos pretenzijų. Be šios - kategoriškos ar nekategoriškos - sąlygos, savo prasmę, atrodo, prarastų bet kokia rimta diskusija. Su būtina idealios komunikacijos bendrijos sąlyga - bendrijos, kuri iš principo yra įgyvendinama, net tam tikra prasme jau turi būti realizuota, kai argumentacija privalo būti galima; pripažįstant šią sąlygą, turi būti pripažįstama, kad intersubjektyviai galioja ir normatyvinė idealios komunikacinės bendrijos etika. Be kita ko, ji teigia: niekas, kas iš principo dar nepripažino visų normų nuoširdžios komunikacijos, vykstančios įvairiopo komunikacijos partnerių pripažinimo sąlygomis, negali mąstydamas nuoširdžiai tartis tik su savimi pačiu. (1980, 288)

Taigi komunikacinis kalbos veiksmas (gr. *pragma* = veiksmas, iš čia: transcendentalinė pragmatika) transcendentaliai parodo dorovines normas kaip jo galimybės sąlygas.

(2) Pagrindinės normos. Komunikacijos bendrijai *a priori* būdingi tokie trys etiniai-normatyviniai principai:

(a) į visus suinteresuotuosius - tai galiausiai reiškia: *į visas sugebančias komunikuoti dabarties ir ateities būtybes* - žiūrima kaip į lygiateisius argumentacijos bendrijos partnerius.

Būsimų komunikuoti galinčių būtybių įtraukimas rodo, kad svarbūs yra ir būsimųjų kartų interesai, ir argumentacijos bendrijoje jiems turi būti advokatiškai atstovaujama.

(b) visi argumentacijos bendrijos dalyviai yra įpareigoti *būti teisingi.*

(c) tiek visus *teiginius,* tiek visus *reikalavimus* reikia pagrįsti argumentais.

> Iš argumentacijos apriorizmo kyla *reikalavimas* pagrįsti ne tik visus mokslo "teiginius", bet ir visus žmogiškus *reikalavimus* (ir implicitinius, veiksmais pasireiškiančius, ir iš institucijų išplaukiančius žmonių reikalavimus žmonėms). Kas argumentuoja, tas implicitiškai pripažįsta visus galimus visų komunikacijos bendrijos narių *reikalavimus,* kurie gali būti pagrįsti protingais argumentais (priešingu atveju argumentacijos reikalavimas pats save tematiškai ribotų), ir tas kartu įsipareigoja argumentais pagrįsti savo nuosavus reikalavimus kitiems. [...] Moralinės argumentacijos prasmę galėtų išreikšti [...] tiesiog principas, kad visus žmonių *poreikius* - kaip galimus *reikalavimus* - reikia padaryti komunikacinės bendrijos reikalu, ir argumentuojant juos suderinti su visų kitų poreikiais. (1976, 424 ir t.)

(3) *Reguliatyviniai principai.* Aptardamas analogišką problemą, APELIS, kaip ir HABERMASAS, teigia, kad *faktinė-reali* komunikacija nėra *ideali* komunikacija. Atsižvelgiant į šią įtampą, formuluojami *du pagrindiniai reguliatyviniai principai,* skirti ilgalaikei moralinei veiklos strategijai:

> Pirmiausia visa elgsena turi būti kalbama apie žmonių giminės kaip *realios* komunikacinės bendrijos *išgyvenimo* užtikrinimą, antra, apie tai, kad realioje komunikacinėje bendrijoje būtų įgyvendinama *ideali* komunikacija. Pirmasis tikslas yra

būtina antrojo tikslo sąlyga, o antrasis tikslas pirmajam suteikia jo prasmę - prasmę, kuri jau iš anksto yra nusakyta kiekvienu argumentu. (431)

Tiek HABERMASAS, tiek ir APELIS teigia *dviejų pakopų* normatyvumą. Pirmoje pakopoje kalbama apie *pagrindines apriorines normas* ir *reguliatyviusprincipus,* kurie turi būti suponuoti konkrečia argumentacija, antroje - apie tai, kad praktiniu argumentavimu būtų pasiektos nuo situacijos priklausomos, turinio atžvilgiu konsensualios normos. Skirtingai nuo HABERMASO, APELIS kelia savo transcendentalinei pragmatinei refleksijai *galutinio pagrindimo* reikalavimą. Jis remiasi

transcendentalinės pragmatiškos refleksijos idėja: pagal ją subjektas suvokia sąlygas, kurias jis jau turi būti priėmęs pradėdamas komunikaciją su kitais. Pačios sąlygos jį glūdi komunikacijos bendrijoje, jas subjektas suranda reflektuodamas, pažįsta kaip neapeinamas ir pripažįsta. Šia prasme komunikacijos etika kalba apie kalbinės komunikacijos pagrindinių normų galutinį pagrindimą. (W. BENDERIS, 1988, 91)

9.3.3 Kritinės pastabos

(1) *Sąžinė ir komunikacija.* Naujos pozicijos apmatai rodo polinkį subjektyvią-monologinę sąžinę *eksteriorizuoti* į realią komunikaciją (diskursus). Turima galvoje tai, kad etikoje *sąmonės filosofijos* paradigmą (KANTAS) keičia *kalbosir komunikacijos filosofija.* "Vienišas" subjektas užleidžia vietą komunikacijos bendrijoje pasireiškiančiam abipusio komunikatyvaus sutarimo proceso intersubjektyvumui. Šią tendenciją norėtume susieti su 5.2 skyrelyje aptartu *moralumo* ir *dorovės* skyrimu.

Moralumą ir dorovę išskyrėme kaip prasminius praktikos lygmenis. Čia moralumą apibrėžėme kaip tokį pamatinį lygmenį, kai kalbama apie moralinį subjektą, jo sąžinę ir jo laisvą apsisprendimą. Parodėme, kad prasminis moralumo lygmuo susiduria su normų problema (5.1) ir šiuo atžvilgiu jis nukreipia mus į dorovės prasminį lygmenį. Be to, mūsų manymu, diskurso etikos (plačiąja prasme) sisteminė vieta - dorovės prasminis lygmuo (5.3.2). Taigi mums reikėtų skirti dvi problemas:

- ***individualaus-subjektyvausmoralumo veiksnio*** **klausimą; jis neišvengiamai parodo autentišką, tam tikra prasme galiausiai visada monologinę sąžinę;**
- ***socialiniu požiūriu aprobuotų dorovinių normų,*** **jų įgyvendinimo, pagrindimo ir galiojimo sąlygų klausimą; kadangi tokių normų negali sukurti autoritetai (5.3.1), jos gali būti kuriamos tik diskursuose.**

Diskursinis arba komunikacinis etinis požiūris teisėtai pabrėžia, kad intersubjektyvi normų aprobacija ir dorovinis socialinio etoso identitetas dabar gali būti sukuriamas ir užtikrinamas tik diskurso procesuose. Be to, jis diferencijuotai padeda suprasti tokių diskursų sąlygas. Tačiau svarbu

yra skirti *normų genezę (realiuose) diskursuose pagal dorovės prasminį lygmenį* nuo (galiausiai monologinio) *pareigos apibrėžimo subjektyvioje sąmonėje esant moralumo lygmeniui.* Šis skyrimas išlieka reikšmingas ir mums atsižvelgiant į tai, kad subjektyvi sąžinė būtinai yra komunikatyvi (sąžinės dialektika, plg. 5.1.1), kad jos prielaida yra komunikacinė bendrija, ir faktiškai ji taip pat dalyvauja įvairiuose diskursuose. Vis dėlto etikoje lemiama vieta tenka moraliniam subjektui ir jo sąžinei. Tik subjektyvi sąžinė galiausiai gali apibrėžti subjekto pareigas. Subjektyvaus sąžinės svarstymo *(consilium rationis)* ir jos pasiekto sprendimo niekuomet negalima tiesiog eksteriorizuoti į diskursus: tarp gyvenamojo pasaulio-etoso sąlygoto normavimo, tarp visų diskursyvaus sutarimo rezultatų ir sąžinės yra principinė įtampa, mat sąžinė pretenduoja būti *galutinė instancija.* Šios įtampos negali panaikinti joks diskursas arba konsensas.

(2) *Diskursyvus turinys.* Aptarta pozicija normatyviai nukreipia į diskursyvias *procedūras,* kuriose moralinis turinys turi būti apibrėžtas kaip *konsensu grįstas diskurso rezultatas.* Kartu atsiranda tendencija moralinius-diskursyvius turinius apriboti *distribucinio divergentiškų interesų arba pretenzijų koordinavimo* pobūdį turinčiais norminimais. 5.3.2.2 skyrelyje matėme, kad HABERMASAS aiškiai naudoja šį apribojimą: tik *teisingumo klausimai* jam yra racionaliai išsprendžiami moraliniai klausimai, o *evaluaciniai* (t.y. vertybiniai) klausimai apie gerą gyvenimą nėra moraliniai arba diskursiniai dalykai. Jie gali būti svarstomi esant tik iš anksto nustatytai gyvenamojo pasaulio dorovei. Šiuo atžvilgiu išsiskiria (diskursyviai išsprendžiamos) *normos* ir (gyvenamojo pasaulio iš anksto nustatytos) *vertybės.*

Toks moralinio-diskursyvaus turinio apribojimas teisingumo klausimais sustiprina įspūdį, kad šios pozicijos rezultatas yra veikiau menkas ir mažai naudingas sprendžiant konkrečias moralines problemas. Jo esmė yra (neturintis alternatyvų arba galutinai pagrįstas) reikalavimas, kad esant skirtingiems interesams ir reikalavimams, reikia diskursyviu būdu siekti sutarimo. Be abejo, šis reikalavimas moralės požiūriu yra pagrįstas, tačiau, turint galvoje minėtą apribojimą, jis kelia tokias problemas: daugelyje moralinių klausimų *interesų arba reikalavimų skirtumai taip susipynę su vertybių ir prasmių pasirinkimo skirtumais,* kad teisingumo aspekto visai neįmanoma atsieti nuo vertybinio aspekto. Jei vertybinis aspektas laikomas racionaliai neišsprendžiamu arba nediskursyviu, tai tokiais atvejais, atrodo, nebelieka diskursyvaus sutarimo perspektyvų.

5.3 2.3 skyrelyje nurodėme sunkumus, su kuriais susiduria ši pozicija, jei ji sugretinama su P. SINGERIO (1979) iškeltais moraliniais klausimais. Yra daugybė svarstomų aktualių moralinių problemų, kurių negalima paversti vertybių atžvilgiu neutraliais teisingumo klausimais. Prisiminkime, pvz., aborto, aktyvios eutanazijos, žmonių genetikos, embrionų panaudojimo tyrimus, bandymų su gyvūnais, industrinio masinio gyvūnų laikymo ir kt. temas. Keliant tokius moralinius klausimus ginčijamasi būtent dėl to, ką aptarta pozicija priima kaip neproblemišką prielaidą. Kas čia turi būti laikomas suinteresuotu? Kieno interesai turi būti ginami diskurse? Tik tada, kai vertybių atžvilgiu išsiaiškinta, kokį statusą reikia pripažinti embrionams, vaisiams, suluošintiesiems, esantiems komos būklėje, aukštesniesiems gyvūnams ir kt., galima imti svarstyti (tada veikiau antraeilius) teisingumo klausimus. Panaši padėtis, kai ekologinėje etikoje išsiskiria nuomonės dėl to, ar gamtą (gyvus individus, rūšis, ekosistemas) reikia traktuoti antropocentriškai, ar gamta turi nuosavą vertę, skirtingą nuo žmogaus interesų ir pretenzijų. Teisės etikoje vertybiniai klausimai atsiranda tada, kai kalbama apie santuokos ir šeimos apsaugą. Socialiniu-politiniu požiūriu teisingo paskirstymo klausimais turi būti išsiaiškinta, kokią vertę turi nuosavybės teisė, tarkime, atsižvelgiant į J. RAWLSO ir R. NOZICKO nuomonių skirtumą.

Todėl 5.3.2.3 skyrelyje padarėme išvadą, kad teisingumo teorinė arba diskursyvi etinė argumentacijos forma tik tada duoda patenkinamus rezultatus, jeigu ji atsižvelgia ir apima *klasikinius prigimtinės teisės argumentacijos formos* uždavinius. Diskursyvus sutarimas daugeliu atvejų, atrodo, suponuoja, kad ir vertybiniai klausimai, vertybių ir prasmių pasirinkimo klausimai gali būti racionaliai išsprendžiami diskursyvūs klausimai. Čia aptariamas žmogaus būties ir jo padėties pasaulyje *natūralus nevienodumas* arba *materialus žmogaus orumo apibrėžimas,* kurį filosofija-antropologija plėtoja kaip *žmogaus sąvoką.* Žinoma, tokius vertybių klausimų diskursus reikia apibūdinti kitaip negu tuos, kuriuose kalbama vien tik apie skirtingų interesų ir pretenzijų distribucinę koordinaciją. Mat čia kalbama ne tik apie tai, kad suinteresuotasis interesų konfliktus spręs ir reguliuos argumentais, bet ir apie tai, kad bus svarstomos ir sprendžiamos vertybių atžvilgiu reikšmingos tiesos problemos. Jei tai laikoma neįmanomu dalyku, tai HABERMASO numatyta perspektyva, kad diskurso etika įgalintų mūsų kompleksinę visuomenę ugdyti protingą identitetą, paaiškėtų esanti utopija; paskutinis žodis tada galų gale būtų postmodernus identiteto išsižadėjimas. (8.2.6)

9.4 Nuorodos

Trumpai atkreipsime dėmesį į kai kuriuos labai skirtingus, bet aktualioje diskusijoje svarbius dabartinės etikos momentus.

9.4.1 Theodoras W. Adorno

j ADORNO (1903-1969) neomarksistinėje kritinėje teorijoje atstovavo vadinamajai *negatyviajai etikai.* Pagrindinė jos idėja, kad mainų santykių pagimdytas dabartinės visuomenės visuotinumas kritiškai vertinamas kaip negatyvumas: *visuma yra neteisinga.* Šis negatyvaus visuotinumo "beprasmiškumas" paliečia kiekvieną atskirybę ir ją sužavi. Čia moralumas negalimas. "Klaidingame gyvenime nėra teisingo gyvenimo." (IV, 43) Esant tokiai situacijai kritinis mąstymas sukyla prieš šį visuotinumą, jį tematizuoja ir parodo jo negatyvumą. Šio negatyvumo ir tikrovės neprotingumo demaskavimo fonas yra *Kito,* absoliuto, *galimybė,* "idėja pasulio, kuriame būtų likviduotas ne tik esantis sielvartas, bet būtų panaikintas net ir negrįžtamai praėjęs sielvartas". (VI, 395) Filosofijos uždavinys, remiantis šiuo fonu, primygtinai parodyti prasismelkiantį visumos negatyvumą. Mat negatyvusis visuotinumas atmeta kiekvienos turinio atžvilgiu pozityvios koncepcijos alternatyvą. Utopinė gerumo idėja artikuliuojama tik kaip tam tikras neigimas ir iškyla tik kaip "savo priešingybės veidrodinis atspindys". (IV, 281)

Prieš šią fatališką kritinės teorijos konsekvenciją HABERMASAS iškelia savo diskurso etiką (9.3.1), parodančią būdus, kaip, nepaisant duoto negatyvumo, diskursyviu sutarimu praktiškai įgyvendinti pozityvumą.

9.4.2 Kritinis racionalizmas

Ši pozicija - pagrindiniai atstovai yra Karlas POPPERIS (gim. 1902) ir Hansas ALBERTAS (gim. 1921) - pirmiausia buvo reikšminga mokslo teorijai, tačiau turėjo įtaką ir etikai.

Kritinis racionalizmas kaip mokslo teorija pabrėžia, kad visos mokslinės teorijos iš esmės yra hipotetiškos. Negalima galutinai pagrįsti žinojimo, todėl nėra ir jokio galutinio tikrumo. Mokslai yra hipotezių tinklai, spėlionių raizginiai. Tačiau prasmingi moksliniai teiginiai turi būti empiriškai patikrinami ir šiuo atžvilgiu - *falsifikuojami,* t.y. turi būti aišku, kaip reikėtų empiriškai parodyti, kad jie yra klaidingi. Mokslo pažanga kyla iš to, kad patikrinami teiginiai, atrandamos klaidos ir falsifikuotos teorijos pakeičiamos kitomis. Mes mokomės iš klaidų, pasiekiame teorijas, kurios pasitvirtina, ir taip artėjame prie tiesos. Kritiniam racionalizmui būdinga pagrindinė empiristinė, antimetafizinė tendencija (plg. EP 4.4.4).

Su šia mokslo teorijos pozicija susijusi tokia *pagrindinė etinė nuostata:* kadangi aišku, jog mūsų žinojimas iš principo gali klysti (*falibilizmas*), turėtume būti atviri kiekvienai racionaliai kritikai ir pasisakyti už *atvirą visuomenę,* kurioje neribojama laisva, racionali kritika. Šiuo atžvilgiu kritinis racionalizmas yra nuostata,

kuri sutinka, kad *"aš galiu klysti, kad tu gali būti teisus ir kad mes kartu galbūt aptiksime tiesos pėdsakus"*. Tai pažiūra, kuri lengvai nepraranda vilties, kad argumente tuojant ir kruopščiai stebint galima pasiekti tam tikrą sutarimą dėl daugelio svarbių problemų; ir ji mano, kad net ten, kur susiduria skirtingi interesai ir reikalavimai, šiuos pasiūlymus ir reikalavimus įmanoma argumentuoti ir [...] pasiekti kompromisą, dėl savo teisingumo priimtiną jei ne visiems, tai daugumai. (Popperis, 1958, 276)

ALBERTAS šią kritinę racionalistinę poziciją pritaiko normatyvinėms etikos problemoms ir *Traktate apie racionalią praktiką* (1978) prieina tokią išvadą: socialumas pirmiausia siūlo *keturis* neginčijamus *tikslus*, kurie gali būti interpretuojami kaip reguliatyvinės idėjos: *taika, gerovė, laisvė* ir *teisingumas*. Į šias idėjas galima žiūrėti kaip į teleologinę (2.5.1) praktikos dimensiją ir jos atžvilgiu reikia *kritiškai patikrinti etines sistemas* ir *atskiras normas*, randamas ir atstovaujamas skirtinguose socialiniuose kontekstuose. Reikia tyrinėti, ar jų laikymasis skatina, ar trukdo įgyvendinti minėtą dimensiją. Jos atžvilgiu etinės sistemos ir normos pasireiškia kaip visiškai *falsifikuojamos*. Taigi racionalioji kritika aptaria etines sistemas ir normas panašiai kaip mokslines teorijas ir teiginius. Kartu ypač kovojama su iracionalia arba autoritatyvia tendencija *dogmatizuoti* norminimus ir *nepriimti* kritikos.

Kritinis racionalizmas dar buvo kritikuotas dėl to, kad jis galiausiai nesugebėjo pagrįsti kaip normatyvinio dalyko pateiktos racionalumo sąvokos. Jis perima ją iš empirinių atskirų mokslų mokslo teorijos ir taip linksta suabsoliutinti tam tikrą (empiristinio-scientistinio pobūdžio) racionalumo tipą.

9.4.3 Johnas Rawlsas

5.3.2.2 skyrelyje atkreipėme dėmesį į svarbią teisingumo teorijų reikšmę normatyvinei etikai. Šios teorijos susijusios su didžiosiomis moderniomis sutarties teorijomis (HOBBESO, LOCKE'O, ROUSSEAU, KANTO) ir jas toliau plėtoja. Ypač vaisinga ir įtakinga pasirodė amerikiečio Johno RAWLSO (gim. 1921) *Teisingumo teorija* (1971), sukurta kaip alternatyva jo iš esmės kritikuotam utilitarizmui.

Skirtingai negu utilitarizmas RAWLSAS teigė, kad *teisingumui tenkanti pirmenybė (utilitaristinio) gėrio atžvilgiu*, t.y. konsekvencialistinės malonumų sumos atžvilgiu (2.5.1). Todėl didžiausią normatyvinę reikšmę turi deontologiniai *teisingumo principai*, kuriuos jis atskleidžia pasinaudodamas fiktyvia pradinės pozicijos situacija. Principai teisingumą apibrėžia kaip *nešališkumą (Fairness)*.

Pradinės pozicijos fikciją galime nusakyti taip: sakysim, grupei asmenų tenka uždavinys bendrai nustatyti principus tokios visuomeninės santvarkos, kurioje jie patys

paskui turėtų gyventi. Daroma prielaida, kad kiekvienas iš šių asmenų yra protingas, siekia savo asmeninės naudos ir yra apdovanotas tam tikru teisingumo jausmu. Toliau manoma, kad nė vienas iš šių asmenų nežino, kokiam kultūriniam kontekstui, kokiai klasei ar sluoksniui, kokiai kartai jis priklausys, kokios lyties, sveikatos būklės ir kokių gabumų jis bus šioje visuomenėje. Taigi asmenys tariasi po nežinojimo uždanga. Ši uždanga paverčia beprasmiais subjektyvius interesus ir pretenzijas. Kokius principus pasirinks asmenys?

> Kartu su nežinojimo uždanga šios sąlygos apibrėžia teisingumo principus kaip tokius, dėl kurių savo interesų siekiantys žmonės susitartų kaip lygūs, jei niekas nežinotų, kad natūralios ar visuomeninės aplinkybės jį privilegijuoja ar skriaudžia. (RAWLS 1975, 37)

RAWLSAS teigia, kad šie asmenys būtinai nustatytų tokius *du teisingumo principus*. Pirmasis yra *didžiausios galimos laisvės principas*, kai

> kiekvienas turi lygią teisę į plačiausią visiems galimų vienodų pagrindinių laisvių visuminę sistemą.

Antrasis teisingumo principas apima: a) *skirtingumo principą* ir b) *nešališkos (fairen) galimybių lygybės* principą. Jis toks:

> Socialinė ir ekonominė nelygybė turi būti reguliuojama taip:
> a) kad apribojant teisingą taupymo principą mažiausiai privilegijuotiems būtų atnešama didžiausia galima nauda, ir
> b) kad nešališkos galimybių lygybės sąlygomis būtų suteikiami visi kiekvienam prieinami postai ir vietos. (336)

Iš skirtingumo principo išplaukiantis taupymo principas atsižvelgia į būsimų kartų interesus.

Atsižvelgdamas į šiuos prioritetinius deontologinius teisingumo principus RAWLSAS plėtoja *dviejų pakopų gėrio teoriją:*

(1) *Nepilnoje* gėrio teorijoje kalbama apie individualią-asmeninę *žmogaus gerovę,* kuri apibrėžiama kaip "sėkmingas protingo gyvenimo plano įgyvendinimas" (472) esant teisingai santvarkai. Šioje nepilnoje teorijoje svarbios visos tos gėrybės, kurios reikšmingos protingam gyvenimo planui, taigi "laisvė ir galimybės, pajamos ir turtas, ir pirmiausia - savigarba" (472). Jeigu dėl savo interesų asmenys konstruoja teisingumo principus, šioje nepilnoje teorijoje jie orientuojasi į pradinę poziciją.

> Mums reikia nepilnos gėrio teorijos, kad paaiškintume protingą pagrindinių gėrybių troškimą ir protingumo sąvoką, kuri sudaro principų pasirinkimo pagrindą esant pradinei pozicijai. Iš šios teorijos išplaukia teisingumo principams išvesti būtinos prielaidos. (435)

(2) *Pilnoje* gėrio teorijoje kalbama apie gerą, t.y. *morališkai vertingą* žmogų. Jį galima apibūdinti kaip kažką,

> kam nepaprastai būdingos pagrindinės moralinės asmenybės savybės, kurių žmonės esant pradinei pozicijai kaip išminties linki vienas kitam. Kadangi teisingumo principai nustatyti ir mes suponuojame visišką vienodumą, kiekvienas žino visuomenėje norėsiąs, kad kiti turėtų moralinę nuostatą, pagal kurią siektų vykdyti šiuos principus. (476)

Gera visuomenė butų tokia, kurioje butų įvesti ne tik teisingumo principai, bet visuomeninę sąmonę apibūdintų (moralinis) *teisingumo jausmas.* Plėtodamas gėrio teoriją, RAWLSAS perima ARISTOTELIO dorybių etikos motyvus (plg. 6.3.2).

9.4.4 Hansas Jonas

JONAS (gim. 1903) savo veikalą *Atsakomybės principas* (1979) vadina "technologinės civilizacijos etikos apmatais". Išeities taškas čia yra globalinės ekologinės arba technologinės katastrofos galimybė. Išskirsime tris pagrindinius požiūrius:

(1) JONAS mėgina parodyti, jog iš *ontologinės* žmogaus kaip moralinio subjekto, t.y. sugebančios įsipareigoti būtybės, idėjos išplaukia kategorinis imperatyvas, *kad būtų žmonija.* Ontologinė žmogaus idėja reikalauja "būti įkūnyta pasaulyje", taigi "kad toks buvimas turi būti, taigi jis turi būti saugojamas, ir mums, galintiems jam kelti pavojų, jis tampa pareiga" (91).

(2) *Gamtos išsaugojimas* taip pat yra pareiga ir būtent pareiga *dėl jos pačios.* Mat jau iki žmogaus atsiradimo gamtoje vyrauja *tikslinis priežastingumas* (teleologija ARISTOTELIO požiūriu, plg. EP 2.4.4.2). Kiekvienas gyvybės procesas, taip pat ir evoliucijos procesas kaip visuma parodo, kad natūrali būtis yra teleologiška, taigi tikslinga. Tačiau, JONAS teigimu, tikslingumas iškyla kaip *gėris savaime* ir šiuo atžvilgiu kaip *pagrindinė vertybė.* Zmonėms natūralios evoliucijos teleologija virsta laisve nustatyti sau tikslus. Natūralios būties kaip gėrio savaime ir pagrindinės vertybės tikslingumas jiems tampa *pareiga* išsaugoti gamtą.

(3) Tad žmogaus *atsakomybė* remiasi žmonija ir gamta. JONAS teigimu, ši atsakomybė yra *totalinė,* nes ji turi remtis savo objekto visuma. Be to, ji yra *nuolatinė,* t.y. ji turi "apimti savo objektą ir jo istoriškumą" (196), ir ji yra *orientuota į ateitį:* "autentiška atsakingojo ateitis yra tikrasis atsakomybės ateities aspektas". (198)

Remdamasis savotiška prigimtinės teisės argumentacija, kuri skiriasi nuo 5.3.2.3

skyrelyje aptartosios, nuo ontologinės moralinio subjekto idėjos JONAS pereina prie moralinės pareigos išlaikyti subjekto žmogišką buvimą, taip pat - nuo ontologinės gamtos teleologijos prie moralinės įpareigojančios pagrindinės vertybės. Teisėtai buvo abejojama šios argumentacijos griežtumu. Nepaisant argumentacijos būdo, galima būtų nesiginčyti, kad esame atsakingi už žmoniją ir gamtą. Tiesa, šis primygtinis *globalinės atsakomybės* reikalavimas yra mažai naudingas, jei (socialinės filosofijos ar socialinės etikos prasme) analizė neparodo konkrečios atsakomybės, kurią iš tiesų galima prisiimti ir būti atsakingam. Kol kiekvienas tampa atsakingas už viską, esama pavojaus, kad niekas nesijaučia konkrečiai atsakingas.

9.4.5 Peteris Singeris

Australų etikui (gim. 1946) pasaulinį pripažinimą pelnė pirmiausia *Praktinė etika* (*Practical ethics*,1979), kuri sukėlė smarkias diskusijas dėl kai kurių provokacinių tezių. Nusakysime pagrindines teorines *Praktinės etikos* idėjas.

Etika turi nustatyti, kokios yra mūsų pareigos kitoms būtybėms. SINGERIS skiria *tris kitų būtybių klases* ir taip diferencijuoja moralinio įsipareigojimo klausimą.

(1) *Būtybės, neturinčios sąmonės.* Šiai grupei priklauso negyvi daiktai, augalai ir gyvūnai be centrinės nervų sistemos. Kadangi jiems nebūdingi sąmoningi išgyvenimai, *jie neturi savaiminės vertės.* Jų atžvilgiu neturime jokių pareigų; ir iš principo jais galime disponuoti.

(2) *Sąmoningai-juntančios būtybės.* Šiai grupei priklauso gyvūnai, turintys centrinę nervų sistemą. Kadangi malonumui būdingas vertybiškumas, tai šios būtybės yra *vertybė savaime.* Lygindamas mūsų moralines pareigas SINGERIS traktuoja jas kaip *klasikines-utilitaristines* (2.5.1): turėtume jas atlikti taip, kad didintume malonumo sumą pasaulyje. Tačiau kadangi tai būtybės *be savimonės,* taigi nesuvokiančios savęs kaip individualių esybių su praeitimi ir ateitimi, tai jos turi savaiminę vertę tik kaip malonumo "rezervuaras" ir šiuo atžvilgiu yra *individualiai išmainomos arba pakeičiamos.*

SINGERIS dvejoj a dėl to, ar malonumų sumos didinimą reikia laikyti *totaliniu, ar iš anksto duotu egzistenciniu dalyku.* Pirmuoju atveju nesvarbu, ar "visa malonumo suma didinama [...] didinant egzistuojančių būtybių malonumą, ar didinant egzistuojančių būtybių skaičių" (120). Antruoju atveju dėmesys kreipiamas tik į jau egzistuojančias būtybes. Remiantis šia klasikine-utilitaristine argumentacija, svarstomos gyvūnų žudymo, jų panaudojimo eksperimentuose ir industrinio gyvūnų laikymo problemos.

(3)*Asmenys.* Jie "suvokia save kaip individualias esybes su praeitimi ir ateitimi" (130). Moralinį įsipareigojimą asmenims SINGERIS supranta (ne tiktai, bet pirmiausia) kaip *preferencinį-utilitaristinį* (2.5.2). Turime elgtis

taip, kad *taip pat įvertintume ir atsižvelgtume į preferencijas* (interesus, norus, ateities planus) visų, kuriuos liečia mūsų elgesys. Skirtingai nuo vien tik sąmoningai juntančių būtybių, asmenys yra individualiai nepakeičiami. Jie turi individualią *teisę į gyvenimą*.

SINGERIO pozicija yra provokacinė dėl to, kad jis šių trijų klasių (substancialistiškai arba "tipiškai") nepriskiria konkrečioms rūšims, bet argumentuoja tiksliai *aktualistiniu būdu*. Tad būtybė yra asmuo tada ir tik tada, jeigu ji *šiuo momentu* sugeba pateikti asmens būties įrodymus. Šia prasme, SINGERIO teigimu, žmonių embrionai, naujagimiai, suluošinti ir komos būsenoje esantys žmonės nėra asmenys; kita vertus, jis tiki tuo, kad kai kurie aukštesnieji (suaugę ir sveiki) gyvūnai, tarkime, šimpanzės, gorilos, banginiai ir delfinai, yra asmenys.

Ši aktualistinė pozicija lemia svarbias išvadas. Pavyzdžiui, SINGERIS mano, kad mažesni negu 18 savaičių vaisiai neturi sąmonės, todėl neturi ir savaiminės vertės; taigi jie gali būti iš karto pašalinti abortu. Vyresnieji vaisiai, taip pat ir naujagimiai, laikomi sąmoningai-juntančiomis būtybėmis, bet ne asmenimis; jų atžvilgiu pareigos tokios pačios kaip ir sąmoningai-juntantiems beasmeniams gyvūnams. Ypač ginčytinos yra išvados, kurias, remdamasis šiuo požiūriu, SINGERIS daro apie *aktyvią eutanaziją*.

Nors dėl vidinės SINGERIO pozicijos struktūros vienu ar kitu atžvilgiu ir galima diskutuoti, bet atskiri jos trūkumai atrodo ištaisomi. Svarbiausia čia - jo *asmens sąvoka*. Norėdami prieštarauti SINGERIUI, turėtume pradėti

Būtybė	Vertybė	Pareiga
būtybės be sąmonės	neturi savaiminės vertės	nėra
sąmoningai juntančios būtybės	vertybė savaime "malonumo indas" pakeičiama	klasikinė - utilitaristinė
asmenys: sąmoningos būtybės su praeitimi ir ateitimi	vertybė savaime teisė gyventi nepakeičiama	preferencinė - utilitaristinė

28 pieš. Pareigų rūšys Singerio etikoje

nuo jos ir, remdamiesi filosofiniu-antropologiniu požiūriu, parodyti, kodėl jo *aktualistinė asmens sąvoka nepagrįsta* ir *kodėl tik žmonės yra asmenys.*

SINGERIO sukelta diskusija **visų pirma išaiškino tris dalykus:** pirmiausia ji **parodė, kokios išvados seka iš** empiristinių-utilitaristinių **taikomosios etikos pozicijų, jei jos pakankamai nuosekliai taikomos konkretiems moraliniams klausimams. Antra, ji parodė, kokios bejėgės yra teisingumo teorijos ir diskurso** etikos **argumentacijos formos, kai aptariami tokie klausimai. Trečia, galiausiai tapo aišku, kokia svetima su SINGERIU konfrontavusiai visuomenei yra ta klasikinė - prigimtinės teisės argumentacijos forma** (5.3.2.3), **kurios čia reikėtų, nes perspektyvi yra tik su** filosofine-antropologine **teorija susijusi etinė** argumentacija. **Dažnai diskusija buvo labai emocionali būtent dėl to, kad nesugebant argumentuotai paneigti Singerio pozicijos, jo išvados būdavo atmetamos.**

9 skyriaus santrauka

- Materialinė vertybių etika teigia esant hierarchiškai suskirstytą objektyvių, neistoriškai duotų, savaime egzistuojančių vertybių karalystę. Šios vertybės žmogiškam vertybių jutimui atsiskleidžia esant preferencijai ir nuvertinimui, mylint ir neapkenčiant. Dėl to vertybinės sąmonės skirtumai paremti skirtingomis vertybinio jutimo išsivystymo formomis, o ne pačių vertybių kintamumu.
- Egzistencializmo etika ragina turėti egzistenciją. Absoliučiai save-rinkdamasis subjektas turi išsiveržti iš pilkos-kasdienybės čia-būties netikrumo ir nuopuolio, prisiimti savo tikrąjį baigtinį - kontingentinį galėjimą-būti, remdamasis savo individualiomis galimybėmis kurti save ir konkrečioje situacijoje darbais įrodyti šią kūrybą. Kartu egzistencija arba labiau susiejama su individu, arba labiau suprantama kaip dialoginė pozicija.
- Diskurso ir komunikacijos etiniai požiūriai teigia, kad nėra alternatyvos komunikatyviai veiklai. Viena vertus, jie nurodo, kad veiklos normatyvios prielaidos yra transcendentalios ir, kita vertus, moralines normas jie apibrėžia kaip konsensualius diskursų arba argumentatyvių sutarimo procesų rezultatus.
- Kiti dabar diskutuojami nauji pažiūriai yra Th. W. ADORNO negatyvioji etika, kritinio racionalizmo (K. POPPERIO, H. ALBERTO) svarstymai, J. RAWLSO teisingumo teorija, H. JONAS atsakomybės teorija ir P. SINGERIO preferencinis utilitarizmas.

10 Analitinė etika

Analitinė etika, arba metaetika, yra filosofinės etikos tyrinėjimo kryptis, atliekanti *loginę, semantinę, pragmatinę arba lingvistinę moralinės kalbos analizę. Metaetikos* pavadinimas rodo, kad kalbama apie moralinio diskurso metateoriją.

Analitinė etika analizuoja normatyvinės etikos sąvokas, teiginius, pasakymus, kalbinius aktus, argumentacijos ir dialogo formas. 29 pieš. pateiktas etikos suskirstymas, kur apžvelgiamos jos pagrindinės disciplinos ir nurodoma analitinės etikos vieta tarp visų filosofinių-etinių mokslų.

Nuo 1900 m. analitinę etiką pirmiausiai plėtojo mokslininkai anglosaksų šalyse, taip pat (neopozityvistinis) *Vienos ratelis* (plg. FĮ 2.2.3). Nuo 1950 m. ja susidomėta ir kitose Europos šalyse. Šios etikos tyrinėjimai pasirodė vaisingi svarstant normatyvinius etikos klausimus. Tyrimų praktika rodo, kad analitinė etika ir normatyvinė etika dažnai susiejamos viena su kita. Apibrėšime kai kurias pagrindines metaetines pozicijas ir susiesime jas su mūsų sudaryta fundamentalia etine sistematika.

10.1 Klasifikacija

Vienas analitinės etikos uždavinių yra etinių teorijų klasifikacija. Pateiksime svarbiausių dabar įprastų klasifikacijų apžvalgą (plg. KUTSCHERA 1982, 39-86).

(1) *Kognityvizmas ir nonkognityvizmas* (lot. *cognito* = pažinimas). Ar moraliniai teiginiai yra *teigiantieji sakiniai,* kurie gali būti teisingi arba klaidingi? Kognityvistai į šį klausimą atsako teigiamai; jie mano, kad moraliniai teiginiai patvirtina moralinių dalykų buvimą. Nonkognityvistai laikosi nuomonės, kad moraliniai teiginiai yra tik subjektyvūs jausmų pasireiškimai, preferencijos, paliepimai, palinkėjimai ar norai.

Pagal nuoseklią nonkognityvistinę poziciją intersubjektyviai įpareigojanti normų etika negalima, nes nėra nei moralinių dalykų, nei galima racionaliai pagrįsti moralinius teiginius. Todėl svarbiausios mūsų išnagrinėtos etinės pozicijos (ARISTOTELIO, TOMO, KANTO, utilitarizmo, diskurso etikos etc.) yra kognityvistinės.

Filosofinė etika	**- bendroji (fundamentalioji etika)**	**- Metaetika** (loginė-lingvistinė moralinio diskurso analizė)	- **Kognityvizmas** - **Nonkognityvizmas** (emotyvizmas)
		- bendroji moralės teorija (filosofinis-sisteminis pagrindinių problemų aiškinimas)	- praktinis protas, laisva valia - moralės principas, gėris ir blogis - sąžinė, atsakomybė - norma, etosas, dorovė - dorybė, gyvenimo būdas - laimė ir prasmė
	- specialioji (normų) etika	**- individualioji etika** (individualių veiksmų ir pozicijų normavimas įvairiose praktinėse srityse)	- pareigos sau pačiam - kitas kaip artimas - seksualumas - santuoka - šeima - medicina (abortas, eutanazija, žmogaus genetika) - ekologija, technika, ekonomika - trečiasis pasaulis - būsimosios kartos - elgesys su gyvūnais etc.
		- socialinė etika (socialinių darinių, institucijų, struktūrų, įstatymų etc. teisingumo kriterijai ir vertinimas	- teisė - valstybė, politika - ūkis - kultūra - socialinis aprūpinimas etc.

29 pieš. Etikos suskirstymas

(2) *Natūralizmas ir nenatūralistinės teorijos.* Ar yra savarankiška moralumo reikšmė, ar moralumą galima *redukuoti* į kitas fenomenų sritis? Natūralistinės teorijos mano, kad moralinius terminus (pvz., "geras", "privalau", "įsakyta") galima apibrėžti nemoraliniais arba normatyvius teiginius išversti į nenormatyvius. Šiuo atžvilgiu natūralistai yra redukcionistai. Nenatūralistinės teorijos neigia redukcionizmą ir pabrėžia savarankišką moralumo reikšmę.

Moralinius teiginius natūralistai redukuoja į empirinius deskriptyvius teiginius. 8 skyriuje (*Reliatyvinimai*)nagrinėjome sociologinio, genealoginio, psichologinio ir biologinio redukcionizmo pavyzdžius. Tam tikra prasme kiekviena nuosekli *hedonistinė* pozicija yra natūralistinė, nes ji moralinį predikatą "geras" apibrėžia empiriniu-deskriptyviu predikatu "malonus"; čia glūdi psichologinė moralumo redukcija.

(3) *Subjektyvizmas ir objektyvizmas.* Subjektyvistinės teorijos yra *natūralistinės;* jos mano, kad visus moralinius teiginius galima paversti teiginiais apie *subjektyvias preferencijas.* O objektyvistinės teorijos laikosi požiūrio, kad moralumas neturi nieko bendra su subjektyviomis preferencijomis, bet jis yra *nuo subjektyvių nuostatų nepriklausoma poelgių ir būsenų ypatybė.*

Cia kalbama apie priešingų kraštutinių pozicijų priešpriešą. Diferencijuota etinė pozicija, nors ir atmes subjektyvistinį natūralizmą kaip redukcionizmą, bet neteigs, kad moralumas neturi nieko bendra su subjektyviomis preferencijomis. Prisiminkime svarstymus apie įvairiopą (socialinį, kontekstualinį, biografinį) mūsų subjektyvaus motyvacijos horizonto arba sąžinės sąlygotumą (plg. 4.1.1., 5.1.3, 8.1.4, 8.3.5). Moralinė motyvacija, kuria remdamiesi morališkai vertiname veiksmus ir būsenas, glūdi subjektyvių preferencijų struktūroje. Taip, viena vertus, išsaugojama savarankiška moralumo reikšmė ir atmetamas redukcionizmas, antra vertus, darosi įmanoma atsižvelgti į pagrįstus motyvus, kurie sudaro 8 skyriuje apsvarstytų redukcionistinių tendencijų pagrindą.

(4) *Teleologinės ir deontologinės teorijos* (plg. 2.5.1, 2.5.2, 3.2.5). Teleologinės teorijos teigia, kad poelgio vertė priklauso vien nuo *poelgio pasekmių* vertės. O deontologinės teorijos laikosi nuomonės, kad poelgio vertė priklauso vien nuo poelgiu realizuojamos *poelgio būdo* vertės.

Kadangi šitą skyrimą jau ne kartą svarstėme, nebūtina išsamiau jo nagrinėti. Ir čia pirmiausia kalbama apie priešingas kraštutines pozicijas. Kiekviena diferencijuota etika stengsis atsižvelgti į abu motyvus. Į poelgių pasekmes neįstengianti atsižvelgti etika lygiai taip pat neturi pagrindo, kaip ir tokia etika, kuri viską paverčia tik konsekvencionalistiniu gėrybių apsvarstymo klausimu. Kartu dvi pastabos:

- Dažnai KANTAS vadinamas deontologų popiežiumi. 3.2.5 skyrelyje matėme, kad ši

interpretacija yra neįtikinama. KANTO teigimu, būtent maksimos yra deontologinės, nes jos kaip bendrieji pagrindiniai principai atsižvelgiant į gyvenimo sritis įpareigoja pripažinti savaiminę asmenų vertę ir juos gerbti kaip tikslus savaime. Tačiau maksimų funkciją atliekančių nuo situacijos priklausančių praktinių *taisyklių* ir juo labiau atskirų poelgių prielaida yra teleologiniai apsvarstymai, nes tik taip jie įstengia įvykdyti tam tikrą maksimos pateiktą uždavinį.

- 2.5 skyrelyje utilitarizmą apibūdinome kaip teleologinę teoriją. Bet *ne kiekviena teleologinė etika yra utilitaristinė*. Išsamesnis teleologinės pozicijos apibrėžimas priklauso nuo to, pagal kokius kriterijus ji vertina veiksmų išdavas, t.y. kokį vertybinį mastelį ji naudoja. Tiesa, atrodo, kad neutilitaristinės teleologinės pozicijos, norėdamos nustatyti savo kriterijus, turi daryti tam tikras deontologines prielaidas.

(5) *Intencionalistinės ir neintencionalistinės teorijos.* Ar poelgio vertė priklauso nuo *besielgiančiojo ketinimo,* ar nuo *faktinių poelgio išdavų?* Intencionalistai moralinį įvertinimą susieja su besielgiančiojo intencija, valia, ketinimu arba nuostata. Neintencionalistai poelgius vertina vien pagal jų faktinius rezultatus.

Nuosekli neintencionalistinė teorija ištirpdo savarankišką moralumo reikšmę, nes ji poelgio vertinimą atsieja nuo poelgio pakaltinamumo, nuo besielgiančiojo atsakomybės ir nuo jo sąžinės. Savarankišką moralumo reikšmę galima pateisinti tik KANTO teigimu, kad niekas kitas be apribojimų negali būti apibūdinamas kaip morališkai geras, išskyrus *gerą valią* (3.2.6). Faktiškų poelgio išdavų optimizacija moraline prasme yra *sąžinės formavimosi* (5.7), taip pat *protingumo* kaip praktinio proto dorybės plėtros (6.4) klausimas. Tiesa, ir nuosekliai intencionalistinei pozicijai iškilo neišvengiamos problemos; nurodydami *netikslumus* kai kurias iš jų svarstėme 4.5 skyrelyje. Reikia atkreipti dėmesį, kad ir teleologinės, ir deontologinės teorijos gali būti pakeičiamos tiek intencionalistiniu, tiek neintencionalistiniu požiūriu.

10.2 Intuicionizmas (Moore'as)

Intuicionizmas yra *nenatūralistinė* etikos teorija. Pagrindiniai jos atstovai - George'as Edwardas MOORE'AS (1873-1958), Williamas Davidas ROSSAS ir Haraldas Arthuras PRICHARDAS. Panagrinėsime MOORE'O poziciją. Jo *Principia ethica* (1903) turėjo lemiamą įtaką analitinės etikos plėtrai. Pirmiausia MOORE'AS sukėlė dvi diskusijas: dėl intuityvios pagrindinės žodžio "geras" reikšmės ir dėl natūralistinės klaidos.

10.2.1 Žodžio "geras" reikšmė

MOORE'O įsitikinimu, fundamentaliausias visos etikos klausimas yra tai, kaip reikia apibrėžti žodį "geras". Be to, "apibrėžimu" jis supranta išdėstymą elementų, iš kurių susideda kokio nors dalyko sąvoka. Todėl

gali būti apibrėžiamos tik *sudėtinės* sąvokos, taigi tokios, kurias sudaro keletas elementų.

> Be to, pirmiausia MOORE'AS turi galvoje *deskriptyvųjį* apibrėžimą, kai kalbama apie empirinių-deskriptyviųjų elementų išvardijimą. Sakykime, "arklys" gali būti apibrėžiamas išskaičiuojant svarbias deskriptyvias arklio savybes a, b, c ir d.

Svarbiausia tezė yra tokia: sąvoka "geras" yra *visiškai nesudėtinė.* Todėl "geras" yra visai neapibūdinamas. Sakant "geras" turimas galvoje *paprastas intuityviai suvokiamas turinys.*

> Aš manau, kad "geras" - tokia pat paprasta sąvoka, kaip ir sąvoka "geltonas"; kad kaip negalima kam nors, kas nežino, paaiškinti, kas yra geltona, taip tam negalima paaiškinti ir kas yra gera. (1, 7) Todėl "geras" yra vienas iš tų daugybės mąstymo objektų, kurių pačių negalima apibrėžti, nes jie yra galutinės sąvokos, kuriomis turi būti apibrėžiama viskas, ką galima apibrėžti. (1, 10)

Tiesa, MOORE'O manymu, labai gerai galima apibrėžti substancyvaciją "gėris", nes ji yra sudėtinė. Gėris yra *tai, kas yra gera.* Šiuo atžvilgiu gėris įgauna bent du elementus: *kažką* ir savybę " geras". Be to, įmanoma, kad be savybės "geras" gėriui *visada ir būtinai* priklauso dar kitos savybės, tarkime, "džiugus" ar "naudingas". Šia prasme "gėris" yra daugiau ar mažiau kompleksinė, todėl apibrėžiama sąvoka. O "geras" kaip ir "geltonas" yra paprastas, neapibrėžiamas ir tik intuityviai suvokiamas.

10.2.2 Natūralistinė klaida (naturalistic fallacy)

Jeigu "geras" yra neapibrėžiamas, o "gėris" apibrėžiamas ir gėriui be "geras" visada ir būtinai dar būdinga bent viena kita savybė, tai peršasi tokia *klaidinga išvada:* galvojama, *kad "gerą" galima apibrėžti savybe, be savybės "geras" visada ir būtinai priklausančia gėriui.* Tarkime, utilitaristai, manydami, kad visas gėris be to, kad jis yra geras, dar yra ir naudingas, daro klaidingą išvadą, jog sąvoką "geras" galima apibrėžti sąvoka "naudingas". Panaši klaidinga išvada sugundo hedonistus "gerą" apibrėžti remiantis žodžiu "malonus".

> Gali būti, kad visi geri daiktai taip pat yra kažkas kita, taip kaip visi geltoni daiktai sukelia tam tikras šviesos bangas. Ir aišku, kad etika stengiasi nustatyti, kokios yra vienos ar kitos visiems geriems daiktams būdingos savybės. Bet daugybė filosofų manė, kad įvardindami šias kitas savybes, jie iš tiesų apibrėžia sąvoką "geras", kad šios savybės iš tiesų yra ne kažkas "kita", o absoliučiai ir visiškai vienareikšmės
> 11 gėriui. Šį požiūrį norėčiau vadinti "natūralistine klaida". (1, 10)

Ši klaida, MOORE'O įsitikinimu, yra *natūralistinė,* nes sąvoka, kuria

apibrėžiama "geras", visada yra *empirinė-deskriptyvi,* taigi apibudina "laike egzistuojančių daiktų savybę". (2, 27)

> **Pagal MOORE'O sampratą, natūralistinė klaida būtų ir tada, kai žodis "geras" apibrėžiamas "genties istorijos kompensacija" (LORENZAS), "kompleksiškumo redukcija" (LUHMANNAS), "gyvenimo augimu" (NIETZSCHE), taip pat ir "Šventojo Rašto ir Bažnyčios įsakymais". Visais šiais atvejais apibrėžimas redukuoja intuityvią-paprastą, savarankišką "geras" reikšmę į empirinę-deskriptyvią savybę.**

Prieš natūralistinę klaidą MOORE'AS pateikia nuostabų ir pritrenkiantį argumentą: visuomet, kai aš "geras" apibrėžiu remdamasis empiriniu predikatu, atsiranda tokia situacija: galiu apibrėžimą apibendrinti ir paklausti, *ar jis yra geras.* Tada visada gausiu kasdienės kalbos prasme prasmingą ir visiškai netrivialų klausimą. Tokių klausimų netrivialumas parodo, kad minėtas natūralistinis apibrėžimas yra klaidingas. Jei utilitaristas sąvoką "geras" apibrėžia remdamasis sąvoka "naudingas", tai klausimas "ar visa, kas naudinga, yra gera?" yra klausimas, kuris mums atrodo prasmingas ir visiškai netrivialus.

> **Tačiau jeigu kas nors dėmesingai pagalvos apie tai, ką jis turi omenyje klausdamas: "Ar malonumas (arba viskas, kas galėtų juo būti) yra galiausiai geras?", tai lengvai įsitikins, kad jis klausia ne vien apie tai, ar malonumas yra malonus. Ir jei jis šitaip eksperimentuoti pabandys su kiekvienu pateiktu apibrėžimu, tai įgaus pakankamai patyrimo, kad suprastų: kiekvieną kartą jis susiduria su unikaliu objektu, apie kurio ryšį su kitais objektais galima pateikti atskirą klausimą. Kiekvienas labai gerai supranta klausimą "Ar tai gera?" Kai jis mąsto apie tai, jo dvasios būsena skiriasi nuo tos, kuriai esant jis klaustų: "Ar tai malonu arba trokštama, arba pritariama?" Kiekvienas šių klausimų jam turi atskirą reikšmę, jei jis negali suprasti, kur glūdi šis savitumas.** (1, 13)

10.2.3 Kritinės pastabos

Išdėstyti MOORE'O samprotavimai sukėlė dešimtmečius trukusią, intensyvią diskusiją. Tiesa, tam tikra prasme jiems trūksta aiškumo. Tai, kas yra pozityvaus MOORE'O teorijoje, galbūt būtų galima apibūdinti taip: MOORE'AS nurodo, kad visus bandymus apibrėžti sąvoką "geras" kaip natūralistinę (pvz., hedonistišką kaip "malonus" arba utilitaristišką kaip "naudingas") sužlugdo kasdieninė moralumo samprata. Mat kasdienėje kalboje klausimai, kai tokie apibrėžimai apverčiami (pvz., "Ar visa, kas malonu, yra gera?", "Ar visa, kas naudinga, yra gera?") visada pasirodo prasmingi ir niekada - trivialūs. Taigi prieš tokius natūralistinius lygiareikšmiškumo tvirtinimus iš esmės MOORE'AS pateikia *empiristinius* tvirtinimus. Bet nepritardami jo teiginiui, kad "geras" kaip ir "geltonas" yra intuityvi-pap-

rasta, neapibrėžiama sąvoka, turime pripažinti tokią svarbią pastabą: nepaisant visų grynai natūralistinių apibrėžimų, reikia pabrėžti, kad moraliniai žodžiai turi *savarankišką reikšmę,* kurios negalima redukuoti į empirinius-deskriptyvius apibūdinimus; negalima net tada, jei ši reikšmė visada ir būtinai būtų susijusi su tokiais apibūdinimais.

Scholastikai (remdamiesi ARISTOTELIU) kalbėjo apie *tris gėrio savitumus* (*proprietates boni*), t.y. apie tris apibūdinimus, išplaukiančius iš moralinio gėrio sąvokos. Pirmasis yra *garbingumas* (*honestum*), kuris identiškas dorybę atitinkančiam dorovingumui, antrasis - *naudingumas* (*utile*), kuris yra gėrio priemonė siekti aukštesnio tikslo, ir trečiasis - *džiugumas* (*delectabile* arba *commodum*), kur kalbama apie džiaugsmą, pasiekus siektą gėrį. Trys savitumai architektoniškai susieti; čia *honestum* teikiama pirmenybė, nes apie jį kalbama kaip apie tikrąjį moralumo veiksnį (plg. TOMAS AKVINIETIS STh II. II. 145, 3).

Ypač reikia atkreipti dėmesį į dvi MOORE'O pozicijos silpnąsias vietas:

(1) MOORE'AS teigia, kad "geras" yra tiesiog paprasta, neapibrėžiama sąvoka. Čia reikia pasakyti (plg. KUTSCHERA 1982, 52 ir t.), kad predikatas kalboje K gali būti pagrindinis terminas, todėl šioje kalboje neapibrėžiamas. Tačiau nėra neįmanoma, kad yra kalba K1, kurioje kalbama apie K ir kurioje šis predikatas yra ne pagrindinis terminas, o apibrėžiamas. Sakykime, transcendentalinės refleksijos kalba pabandėme apibrėžti kasdienės kalbos vartojamą moralinę "geras" reikšmę (3.2.6).

(2) MOORE'UI nepavyko taip patikslinti "geras" reikšmę, kad ji būtų atskirta nuo "gero" reikšmės nemoraline prasme (pvz., geras oras, geras automobilis, geras vartininkas). Metaetinė teorija turėtų sugebėti tai atskirti tiksliai.

10.2.4 Hume'o dėsnis

MOORE'O natūralistinės klaidos problema glaudžiai susijusi su vadinamuoju HUME'O dėsniu. Čia turimas galvoje toks HUME'O tekstas:

> **Kiekvienoje iki šiol sutiktoje moralės sistemoje visada konstatuodavau, kad autorius kurį laiką įprastu būdu svarsto, spėdamas, kad egzistuoja Dievas arba darydamas pastebėjimus apie žmonių reikalus. Staiga nustebęs konstatuoju, kad vietoj įprastos sakinių jungties "yra" ir "nėra" vos galima rasti sakinį, kuriame nebūtų naudojamos jungtys "reikia" arba "nereikia". Šis pasikeitimas įvyksta nepastebimai, bet jis yra galutinė išvada. Jei šie "reikia" ir "nereikia" išreiškia naują santykį arba teigimą, būtina, kad į tai būtų atkreipiamas dėmesys ir paaiškinama. Kartu turėtų būti nurodyta priežastis, nes atrodo visiškai neaišku, kaip šis naujas santykis gali būti išvestas iš kitų, kurie akivaizdžiai skiriasi nuo jo. (Traktatas III, 211)**

HUME'AS čia neformuluoja jokio dėsnio. Tačiau jis nori pasakyti, kad *iš deskriptyvių, indikatyvių teiginių* (teiginių apie faktus) *logiškai negalima išvesti normatyvių, imperatyvių išvadų* (privalėjimo teiginių). Iš to, kas yra, negalima spręsti apie tai, kas turi būti. Šiuo atžvilgiu kalbama apie *būties-privalėjimo problematiką.*

Vokiečių kalboje MOORE'O *naturalistic fallacy* prigijo "natūralistinės klaidingos išvados" vertimas, nors MOORE'AS kalba ne apie klaidingą *išvadą,* bet apie paprastą klaidą, būtent apie klaidingą tvirtinimą, kad moralinis predikatas "geras" gali būti apibrėžiamas remiantis natūralistiniu-deskriptyviu predikatu. HUME'AS kalba apie tai, ar iš faktinių teiginių galima *spręsti* apie privalėjimo teiginius.

Remdamiesi HUME'O iškelta problema, norime panagrinėti Richardo M. HARE'O *(The language of Morais,* 1952) patikslintą svarbią *etinio argumentavimo logiką.* HARE'AS parodo, kad logiškas korektiškas *imperatyvias išvadas* galime daryti iš premisų aibės, kurioje yra *bent viena imperatyvi premisa,* o *kitos* gali būti *indikatyvios.* Tai, apie ką čia kalbama, paaiškins toks pavyzdys (1972, 49):

Imperatyvi premisa:	nešk visas dėžes į geležinkelio stotį.
Indikatyvi premisa:	čia yra viena dėžė.
Imperatyvi konsekvencija:	nešk ją į geležinkelio stotį!

Anot HARE'O, HUME'AS teisus ta prasme, kad *"jokia loginė išvada imperatyve negali būti galiojanti, jei ji padaryta iš premisų aibės, kuri neturi bent vieno imperatyvo"* (50) Tačiau būtina imperatyvi premisa su *indikatyviomis premisomis* lemia imperatyvią išvadą. Šiuo atžvilgiu imperatyvai visai logiškai gali sekti iš indikatyvų, žinoma, *ne vien iš indikatyvų.* Savaime aišku, kad ši loginė dalykų padėtis galioja ir tikrojo *moralinio* sprendimo logikai. Paprastas pavyzdys:

Tu turi vogtą turtą grąžinti.
Kailiniai, kuriuos tu nešioji, yra vogtas turtas.
Kailinius, kuriuos nešioji, tu turi grąžinti.

Pagal HUME'O dėsnį suformuluotą taisyklę HARE'AS įdomiai susieja su ARISTOTELIU ir KANTU:

Kai ARISTOTELIS galutinai nutraukė ryšius su platonizmu ir atmetė gėrio idėją, jis netiesiogiai rėmėsi šia taisykle; be kita ko, jis tai pagrindė tuo, kad, jei būtų tokia idėja, tai teiginiai apie ją nevadovautų veiklai ("žmonės savo veiksmais negalėtų jo realizuoti arba įgyti" [NE I 1096 b 32]). Vietoj faktiškai egzistuojančio gėrio, priečinamo tam tikrai nejuslinio stebėjimo rūšiai, ARISTOTELIS teigia "gėrį, kuris pasiekiamas veikla" arba kaip jis jį paprastai vadina -"tikslą"; kitais žodžiais tariant, jis

implicite pripažįsta, kad gėriu, jei jis reguliuoja veiklą, gali būti vadinamas ne tik (aklų apie pasaulį teigimas [...]. Polemikoje prieš "valios heteronomiją kaip visų netikrų moralės principų šaltinį" Kantas taip pat rėmėsi šia taisykle. Jis sako: "Visur, kur valios objektą reikia imti pagrindu, kad jai būtų nustatyta taisyklė, kuri ją sąlygotų, taisyklė yra ne kas kita kaip heteronomija" (DMP 82). Heteronominiai moralės principai yra netikri, nes iš grupės indikatyvių teiginių apie "kokio nors valios objekto esmę" negali būti išvestas joks imperatyvas apie tai, ką reikia daryti, todėl negalima išvesti ir jokio moralinio sprendinio. (551)

Remdamiesi šiais svarstymais, atkreipiame dėmesį į kitą požiūrį: fundamentaliojoje etinėje sistematikoje pirmiausia rėmėmės KANTO ir TOMO AKVINIEČIO pozicijomis. Abi pozicijos (nors ir skirtingus dalykus pabrėždamos) teigia, kad praktinį protą *a priori* (arba *habitus naturalis* prasme) apibrėžia *imperatyvinis moralės principas,* nuo kurio priklauso visa moralinė argumentacija (plg. 3.2.1 ir 4.2.2). Taigi logine prasme imperatyvas funkcionuoja kaip pirmasis principas, o aksiomatine - kaip visos moralinės argumentacijos pirmoji premisa. Abiems pozicijoms būtina *konkretizuoti indikatyvias premisas*; turime omenyje tikslus, kurie savaime yra taip pat pareigos KANTO etikoje (7.2), ir TOMO rakursą į natūralų *inclinationes naturales* nevienodumą (4.2.2). Tačiau operavimas šiomis indikatyviomis premisomis nė vienos iš abiejų pozicijų nepaverčia logiškai neteisėtomis, HUME'O dėsniui prieštaraujančiomis išvadomis, kurios remiantis būtimi daromos apie privalėjimą; mat imperatyvinis moralės principas, paremtas indikatyviais teiginiais, loginiu korektišku būdu gali atskleisti vis naujus, konkretesnius imperatyvus.

10.3 Pozityvizmas

Kaip filosofinė kryptis pozityvizmas yra scientistinis empirizmo variantas. Jis atsirado XIX a. ir kaip neopozityvizmas arba loginis empirizmas vaidino svarbų vaidmenį XX a. pirmoje pusėje. Vienas jo centrų tarpukario laikotarpiu buvo Vienos ratelis (FĮ 2.2.3), kurio dauguma narių 1938 m. emigravo ir turėjo didelę reikšmę anglosaksų šalyse.

Vienos ratelis filosofiją suprato kaip loginę mokslo teorijų mokslinės kalbos analizę. Jo scientistinė nuostata buvo orientuota į tiksliuosius gamtos mokslus. Pagal šią paradigmą buvo siekiama apibrėžto *vieningo mokslo* ir mokslinės *vieningos kalbos.* Remiantis empiriniais bazės duomenimis ir jų formaliais loginiais saitais, buvo keliamas tikslas moksliškai rekonstruoti "pasaulio loginę struktūrą"(R. CARNAPAS). Kartu kaip viena pagrindinių temų iškilo teiginių *empirinio prasmės kriterijaus* klausimas. Pavyzdžiui, CARNAPAS laikėsi nuomonės, kad visi teiginiai, kai juose yra žodžių, kuriems negali būti nurodyti jokie empiriniai požymiai, yra beprasmiai, taigi - nei teisingi,

nei klaidingi. Aišku, kad tokiame kontekste turėjo būti svarstomas ir moralinių žodžių statusas. Remsimės dviem ypač svarbiomis mctactinčmisLudwigo WITTGENSTEINO ir Alfredo Juleso AYERIO pozicijomis.

10.3.1 Wittgensteinas

Nors Ludwigas WITTGENSTEINAS (plg. 3.1.1, FĮ 2.2.2) nepriklausė Vienos rateliui, bet gerokai jį paveikė veikalu *Tractatus logico-philosophicus* (1921). Etikos problemą jis svarstė taip:

Savo mintimis atspindime pasaulio faktus ir išreiškiame juos sakiniais. Prasmingi sakiniai turi tik du elementus:

- *empirines sąvokas*, kurios atitinka daiktus, ir
- *loginesfunkcijas*, kurios susieja empirines sąvokas.

WITTGENSTEINAS daro išvadą: "Teisingų sakinių visuma yra gamtos mokslų visuma" (4.1.1). Tačiau tada *moraliniai* žodžiai neišvengiamai pasirodo *beprasmiai*, nes jie neatitinka empirinių daiktų arba savybių, taip pat neišreiškia ir jokių loginių funkcijų. Žinoma, WITTGENSTEINAS čia įžvelgia problemą. Šitos problemos jis nesutrivialina, bet atskiria ją nuo mokslo arba mokslinės (pozityvistinės) filosofijos:

> 6.41 Pasaulio prasmė turi būti už pasaulio. Pasaulyje visa yra taip, kaip yra, ir visa nutinka taip, kaip nutinka; jame *nėra* jokios vertės - *o jeigu* ji būtų, ji neturėtų jokios vertes. Jci yra vertė, turinti vertę, ji turi būti už visų nutikčių ir taip-būtics (So-Scin, bcing-so). Nes visos nutiktys ir taip-būtis yra atsitiktinės. Kas daro tai nc atsitiktinį, negali būti pasaulyje, nes kitaip tas būtų vėl atsitiktina. Tas turi būti už pasaulio.

WITTGENSTEINAS čia laikosi to paties motyvo, kurį HARE'AS, remdamasis HUME'O dėsniu, pateikia pastaboje apie ARISTOTELĮ ir KANTĄ (10.2.4). Jeigu moralumas būtų kažkokia cmpirinė-faktinė-objektyvi duotybė, tai būtų nepaaiškinama jo savarankiška reikšmė. Su šiuo motyvu glaudžiai susijęs WITTGENSTEINO pateiktas akies ir regėjimo lauko pavcikslas.(3.1.1) Jei pasaulis mąstomas panašiai kaip regėjimo laukas, tada prasmė ir vertybė priklauso nc nuo regėjimo lauko, bet nuo akies, kuri nėra regėjimo lauko dalis.

> 6.42 Todėl negali būti ir jokių etikos sakinių. Sakiniai negali išreikšti nieko aukštesnio. 6.421 Aišku, kad etika negali būti išreikšta. Etika yra transcendentali. [...] 6.423 Negalima kalbėti apie valią kaip etiškų dalykų nešėją. O valia kaip fenomenas rūpi tik psichologijai.

Savarankišką moralumo reikšmę WITTGENSTEINAS bando išgelbėti nuo psichologinio-natūralistinio redukcionizmo, suvokdamas jį kaip nonkognityvistinę *neišsakomybę*.

> 6.52 Mes jaučiame, kad net jei būtų atsakyta į visus galimus mokslo klausimus, mūsų gyvenimo problemos net nebūtų paliestos. Žinoma, tuomet nebelieka jokių klausimų, o tai ir yra atsakymas. 6.521 Gyvenimo problemos sprendimas yra tos problemos išnykimas. [...] 6.522 Iš tikrųjų esama kažkas neišreiškiama. Tai rodo save, tai yra mistiška. [...] 7 Apie ką negalima kalbėti, apie tai reikia tylėti.

10.3.2 Ayeris

Alfredas Julesas AYERIS veikale *Language, Truth andLogic* (1940) taip pat remiasi empiristinėmis-pozityvistinėmis prielaidomis. Skirtingai negu WITTGENSTEINAS, AYERIS atstovauja radikaliajam redukcionizmui. Anot AYERIO, moraliniai žodžiai neturi jokios reikšmės; jie atlieka tik *emocinę išraiškos funkciją.* Jais išreiškiame tam tikrus jausmus ir panašius jausmus bandome kitiems sukelti:

> Būdamas prepozicijoje etinis simbolis nesustiprina jos faktinio turinio. Todėl jei aš kam nors sakau: 'Vogdamas pinigus, tu darai skriaudą", tai aš nepasakau nieko daugiau, negu kad paprasčiausiai sakyčiau "tu vogi pinigus". Pridurdamas, kad šis poelgis buvo neteisingas, apie jį nepasakau jokio papildomo sakinio. Taip aš šiam poelgiui parodau tik savo moralinį nepritarimą. Tai yra tas pats, jei būčiau pasakęs "tu pavogei šiuos pinigus" su ypač pikta intonacija arba parašęs tai su šauktukais. Intonacija ir šauktukai nesustiprina sakinio reikšmės. Jie tik padeda parodyti, kad šią išraišką lydi tam tikri kalbėtojo jausmai. (141)

Taigi "geras" yra moralinio jausmo išraiška, panašiai kaip ir "oi" yra skausmo jausmo išraiška. Be to, reikia pasakyti, kad moraliniai žodžiai ir sakiniai, anot AYERIO, yra tiesioginės *jausmų išraiškos,* o ne teiginiai *apie* jausmus; pastarieji būtų prasmingos psichologijos propozicijos, o pirmieji yra bereikšmiai.

Taip *pozityvistiškai sutrivialinama* etikos problema. Moralinis diskursas pasirodo beprasmis ir gali būti įdomus tik kaip psichologijos ir sociologijos tema.

> Pastebime, kad moralės filosofijos esmė yra tik teiginys, jog etikos sąvokos yra pseudosąvokos, todėl neįmanoma jų analizuoti. Tolesnis uždavinys - aprašyti įvairius jausmus, kuriems išreikšti vartojami įvairūs etikos terminai, ir įvairias paprastai jų sukeliamas reakcijas - yra psichologų uždavinys. Jei etikos mokslu suprantamas "teisingos" moralės sistemos parengimas, tai tokio dalyko kaip etikos mokslas negali būti. Matėme, kad etiniai sprendimai yra tik jausmų išraiška. Todėl nėra būdo, įgalinančio nustatyti bet kokios etinės sistemos vertingumą, ir faktiškai nėra jokios prasmės klausti, ar kuri nors iš šių sistemų teisinga. Teisėtai galima tyrinėti tik klausimą, kokie yra asmens arba žmonių grupės moraliniai įpročiai ir kas verčia juos turėti būtent šiuos įpročius bei jausmus. O tokiam tyrinėjimui visiškai pakan-

ka esamų socialinių mokslų. Taigi paaiškėja, kad etika kaip žinojimo šaka yra ne kas kita kaip psichologijos ir sociologijos dalis. (148 ir t.)

10.3.3 Kritinės pastabos

(1) Pozityvizmas kaip metaetinė pozicija *absoliutina empiristinį-scientistinį racionalumo* tipą ir viską, kas nepaklūsta šiam racionalumo tipui, paženklina savo beprasmiškumo nuosprendžiu. Šis absoliutizmas dažnai yra naivaus, į tiksliųjų gamtos mokslų progresą orientuoto meldimosi mokslui rezultatas ir pasireiškia kaip filosofinė savivalė. Iš tiesų kasdieniniuose kalbiniuose žaidimuose nuolat patiriame, kad mūsų išankstinė moralės samprata pasitvirtina kaip prasminga; ir šio patyrimo akivaizdoje AYERIO pateikiama kritika pasirodo esanti nepaprastai anachronistiška.

(2) Tačiau pozityvistinė pozicija pateikia ir vieną pagrįstą požiūrį: jeigu kalbėjimas apie objektyvumą, faktą, dalykų padėtį, prasmę arba racionalumą nustatomas pagal šį racionalumo tipą empiristiniu-scientistiniu būdu, tai *iš tokių siaurų ribų neišvengiamai iškrinta savarankiška moralumo reikšmė*. Esant šioms riboms moralumas iš principo nėra rekonstruojamas ir visi bandymai empiristiškai, atskirųjų mokslų prasme įvykdyti tokią rekonstrukciją pasmerkti žlugti. Remiantis šiuo racionalumo tipu moralumas turi pasirodyti kaip beprasmis ir iracionalus, taigi kaip kažkas, apie ką geriausiu atveju WITTGENSTEINO požiūriu galima tylėti.

(3) WITTGENSTEINO aporetinis bandymas suprasti šį tylėjimą, savarankišką moralumo reikšmę uždengiant neišsakomybe, parodo, kad jis, skirtingai negu AYERIS, mato problemą. Čia kyla klausimas, kaip (kaip alternatyva šiam tylėjimui) filosofiškai gali būti prakalbintas kažkas, kas savaime nėra empiriškai duotas objektas. Šį klausimą apsvarstėme kalbėdami apie transcendentalinę refleksiją (3.1.1).

(4) Metaetinėje diskusijoje pozityvistinei pozicijai dabar beveik neatstovaujama. Filosofijos, taip pat ir mokslo teorijos plėtra lėmė tai, kad scientistinis racionalumo tipas prarado jam neopozityvistų priskirtą pretenziją į monopolį. Postmoderniosios tendencijos esmė (8.2.6) veikiau yra tolerantiškas racionalumo tipų pliuralizmas.

Nepaisant šios tendencijos, platiems visuomenės sluoksniams būdingas *kvazipozityvistinis mentalitetas*, paprastai atsisakantis filosofinės artikuliacijos. Šis mentalitetas išryškėja, kai mokslinio-technologinio-ekonominio komplekso tyrinėjimų, taikymo ir įdiegimo racionalumas susiduria su didžiaisiais dabarties moraliniais klausimais, sakysim, su trečiojo pasaulio, ekologijos, dviejų trečdalių daugumos visuomenės, žmogaus genetikos ir kt. problemomis. Dažnai susidaro įspūdis, kad pagrįsti moraliniai

reikalavimai beviltiškai atsimuša į šio komplekso imanentinį racionalumą, kuris gali būti įgyvendinamas taip pat ir politiniu keliu. Dažnai atrodo, kad šio racionalumo tipo požiūriu specialūs moraliniai reikalavimai yra beprasmiai ir iracionalūs kaip ir AYERIO teorijoje; jie tampa psichologų ir sociologų darbo tema. Žinoma, taip pat esama stiprių tendencijų, kritikuojančių šio racionalumo tipo pretenziją tapti svarbiausiu tipu.

10.4 Emotyvizmas (Stevensonas)

AYERIO poziciją galima priskirti tiek emotyvizmui, tiek ir pozityvizmui, nes jo nonkognityvistinė etikos destrukcija moralinius žodžius redukuoja į jausmų išraiškas. Čia remsimės daug labiau diferencijuota Charleso L. STEVENSONO pozicija, išdėstyta veikale *Ethics and Language* (1944). Be to, cituosime jo straipsnį *The Emotive Meaning of Ethical Terms* (1937).

STEVENSONO teigimu, moraliniai žodžiai taip pat atlieka ne deskriptyvią-informuojančią, o tik dinaminę-emocinę funkciją. Tiesa, analizuodamas šią funkciją, jis (kitaip negu AYERIS) esminiu laiko klausimą, kaip mes, naudodami moralinius žodžius, *galime įtakoti kitus.* STEVENSONO nuomone, moraliniai žodžiai pirmiausia atlieka *apeliacinę, sugestyvią, įkalbėjimo* funkciją. Mes naudojame juos, kad darytume emocinę įtaką kitiems.

> Moraliniai sprendiniai iš esmės naudojami ne faktams nurodyti, o kažkam *įtakoti.* Moraliniai sprendiniai ne tik aprašo žmonių nuostatą, bet ją *keičia* arba *intensyvina.* Veikiau jie *rekomenduoja* nuostatą objekto atžvilgiu, o ne konstatuoja, kad nuostata jau duota. Pavyzdžiui, jei kažkas kažkam sako, kad tas neturįs vogti, tai tuo ne tik norima duoti suprasti, kad žmonės nepritaria vagystei. Veikiau bandoma jį patį įtikinti nepritarti vagystei. Šis moralinis sprendimas turi tariamą imperatyvią jėgą. Jei dėl sugestijos ši jėga tampa veiksminga ir suintensyvinama intonacija, tai dėl įtakos ji iš karto kažkam leidžia pradėti *keisti* savo nuostatą. (121 ir t.)

Žodžiai per jų *vartojimo istoriją* apaugo emocine reikšme, taigi įgavo tendenciją "sukelti afektyvias žmonių reakcijas". Emocinė reikšmė yra "tiesioginė aura jausmo, kuris sukasi netoli žodžio" (127). Tai ypač pasakytina apie moralinius žodžius, tarkime, žodį "geras". Jis turi giriančią emocinę reikšmę ir tinka pozityvių nuostatų sugestijai. STEVENSONO nuomone, *socialinis etosas* pirmiausia remiasi emocine moralinių žodžių funkcija.

> Kadangi šie žodžiai tinka sugestijai, tai jie yra priemonė, kuria žmonių nuostatos gali būti kreipiamos viena ar kita kryptimi. Tai, kad *vienoje* bendruomenėje moralinių nuostatų pranašumas didesnis negu *skirtingose* bendruomenėse, daugiausia priklauso nuo to, kad moraliniai sprendiniai plinta savaime. Kažkas sako: "tai yra gera"; šitas pasakymas turėtų kažką kitą įtakoti tai vertinti; dabar šis asmuo pareiškia tą patį moralinį sprendimą, vėl įtakojantį kitą asmenį ir taip toliau. (124)

Emocinė moralinės kalbos funkcija pasireiškia taip pat ir tuo, kad bandant taip "morališkai" sugestijuoti ir įtikinėti, linkstama vartoti didelio *emocinio krūvio žodžius. Emocinių etikečių klijavimas* žodžiams, žymimiems asmenis, poelgius, nuostatas ir kt., moraliniuose diskurso procesuose įgauna nepaprastą strateginę reikšmę.

Galima lengvai iliustruoti tai, kas čia turima galvoje: asmenims arba nuostatoms priklijuojamos emocinės etiketės "miesčioniškas", "senamadiškas", "nelaisvas" arba "pažangus", "modernus" "puikus", "gašlus". Rasistams juodasis tampa "negru", feministėms vyras - "macho", žaliesiems medkirčiai -"medžių žudikais", kairieji verslininkus apibūdina kaip "trokštančius pelno", dešinieji - kovojančius už žmogaus teises - kaip "maištininkus", pacifistai kareivius kaip "potencialius žudikus" ir t.t. Be to, nešvankūs žodžiai ypač gerai tinka sustiprinti tokias negatyvias etiketes. Svarbu, kad tokie emociniai priedėliai neturi *jokios argumentacinės reikšmės,* jiems būdinga *tik sugestyvi* funkcija.

Koks emocingumo santykis su racionalumu? STEVENSONAS skiria:

- *Įsitikinimų* (racionalių) divergencijas; šios divergencijos yra būdingos mokslui; ir
- *Nuostatos* (emocionalios) divergencijas; pastarosios, STEVENSONO nuomone, būdingos etikai.

Įsitikinimų divergencija, jei A galvoja, kad p, o B negalvoja, kad p. Nuostatų divergencija yra tada, kai A pozityviai nusiteikęs X atžvilgiu, o B - negatyviai. (131)

Etikai būdinga nuostatų divergencija neišvengiamai sukelia sugestijos ir kontrasugestijos strategijas, taigi priešingą emocinį krūvį turinčius, iracionalius diskursus. Kadangi nuostatų pagrindas kartais yra įsitikinimai, tai *nuostatų divergencijas* gali *sąlygoti įsitikinimų divergencijos*. Tokiais atvejais galimas racionalus-argumentuotas diskursas. Žinoma, jis remiasi vien (ginčijamais) teoriniais įsitikinimais kaip tokiais; taigi jis yra racionalus, o ne etinis diskursas. Nugalėjus įsitikinimų divergenciją, toks diskursas *gali* padėti nugalėti ir nuostatų divergenciją. Kartu, anot STEVENSONO, svarbu tai, kad

- Ne visos nuostatų divergencijos remiasi įsitikinimų divergencijomis. Yra nuostatų divergencijų, kurios visiškai iracionalios.
- Ten, kur nuostatų divergencijos remiasi įsitikinimų divergencijomis, dažnai praktiškai neįmanomas joks racionalus diskursas, nes skirtingos nuostatos blokuoja racionalų diskursą.

Taigi racionalūs diskursai niekada nėra etiniai diskursai tikslia pras-

me, bet visada diskursai apie (teorines) įsitikinimų divergencijas. Etinės nuostatos kaip tokios netinka racionaliam diskursui. Jų divergencijos sukelia emocionalius tariamus sugestijos ir kontrasugestijos diskursus.

Be abejo, ši nonkognityvistinė STEVENSONO pozicija liečia svarbias problemas. Kartu norėtume pateikti kai kurias *kritines pastabas:*

(1) Neaišku, kaip metaetinėje teorijoje STEVENSONAS *atskiria moralumą nuo nemoralumo.* Sis priekaištas taikytinas ne tik STEVENSONUI, bet ir MOORE'UI (10.2) bei AYERIUI (10.3.2).

Yra visokių nuostatų, kurios įvairiopai gali būti susijusios su emocijomis; be moralinių nuostatų, tai būtų religinės, estetinės, taip pat paprasčiausiai skonio (pvz., gastronominės) nuostatos. Zodžiai, kuriais mes jas išreiškiame, beveik visada gali būti vartojami kaip emocinės etiketės, kaip apeliacija, sugestija, įtikinėjimas. STEVENSONAS neparodo, kaip iš visų šitų nuostatų išskiriama *moralinė* nuostata.

Moralumą galima išskirti tik tada, kai jis apibrėžiamas *abstrakčiai.* Tačiau toks abstraktus apibrėžimas, žinoma, iškeltų *fundamentaliosios etikos* problemą.

(2) Pagrindinį dėmesį STEVENSONAS skiria klausimui, kaip moraliniu kalbėjimu *paveikti kitus.* Emocinė poveikio kitiems funkcija, STEVENSONO nuomone, yra *būtina* moralinio kalbėjimo apibrėžtis. Tačiau moralumo fenomenui, be abejo, priklauso ir (taip pat kalbinę formą turinčios) *sąžinės* su jos *subjektyvia* moralumo problematika sritis. Čia kalbama ne apie *kitų* įtakojimą, bet apie mano moralinį sprendimą, būdingą mano praktikai. Nejaugi galima sąžinės apsvarstymą *(consilium rationis)* apibūdinti kaip emocinę, iracionalią autosugestiją? Ar STEVENSONO teorija galėtų paaiškinti, kas čia ką ir dėl ko galėtų perkalbėti?

(3) STEVENSONAS (kaip ir MOORE'AS, WITTGENSTEINAS ir AYERIS) teisus, pabrėždamas principinį *skirtumą tarp empirinių deskriptyvių ir moralinių-vertybinių žodžių.* Tiesa, remdamasis (galiausiai savavališku) išankstiniu empiristiniu sprendimu, galimo iracionalaus diskurso sritį jis sutapatina su empiriniais moksliniais įsitikinimais. Tad viskas, kas nepriklauso šiai sričiai, patenka tarp iracionalių nuostatų. Tai galioja ne tik moralinei-vertybinei sričiai, bet ir visiems filosofiniams diskursams, kurie kaip tokie nėra empiriniai-moksliniai. Berods čia iš esmės susiaurinama racionalaus diskurso sritis. Filosofinę moralumo teoriją nagrinėjantys faktiniai diskursai, taip pat ir tikrieji norminiai-etiniai diskursai rodo, kad racionalaus diskurso galimybes reikia išplėsti.

Jeigu pagal šią kritiką pakeisime teoriškumo (įsitikinimai) ir etiškumo (nuostatos) skyrimą, teoriškumą išplėsdami ir etiškumą laikydami diskursyviu dalyku, tai, remdamiesi STEVENSONU, galėtume sakyti: atsižvelgiant į temas savarankiška etiškumo kaip tokio sritis yra gana siaura, ji apsiriboja tais pagrindinaias klausimais, kurie yra fundamentaliosios etikos ir metaetikos tema. Normatyvinės etikos (individualioje ir socialinėje etikoje) atšakose (genetinė etika, taikomoji etika) kalbama apie tai, kaip šio bendro etinio pagrindimo rezultatus pritaikyti skirtingoms praktikos sritims. Pagrindiniai tokio normatyvaus etinio pritaikymo sunkumai dažnai iš tikrųjų yra ne tiek etinėje srityje, o kyla daugiau dėl teorinės praktinių sričių interpretacijos. Tarkime, ginčytiniausių Singerio pasiūlymų (9.4.5) svarbiausias dalykas yra (teorinis-antropologinis) klausimas, ar visas žmogaus gyvenimas yra asmeninis. Atsižvelgiant į moralinį iššūkį, kurį pateikia trečiojo pasaulio skurdas, greitai aiškėja, kaip sunku šį skurdą (sociologiniu, politologiniu, ekonominiu požiūriu) diagnozuoti taip, kad būtų galimi teoriniu požiūriu pagrįsti terapijos pasiūlymai.

(4) Kognityvistas taip pat turi sutikti, *kad etiniuose diskursuose emotyvumasyra nepaprastai reikšmingas.* Kodėl jis toks reikšmingas, juk kaip mes bandėme parodyti, ir šita sritis yra racionali ir diskursyvi? Cia keletas atsakymų:

- Prisiminkime 9.1.3 skyrelio svarstymus. Ten matėme, kad moralumas mums emociniu požiūriu artimoms jusliškoms būtybėms sukelia *emocinius rezonansus* (pasibjaurėjimą, antipatiją, pyktį, užuojautą, pagarbą, gerbimą ir kt.). Kaip pažymėjome kritikuodami STEVENSONĄ, moralumas nėra vien tai, bet jo emociniai rezonansai linksta įtakoti diskursus.
- *Planuodami savo gyvenimą* apsisprendžiame dėl tam tikrų moralinių nuostatų, ir jas keičiame nenoriai ir sunkiai. Todėl, kai kiti reikalauja keisti mūsų nuostatą, dažnai reaguojame emocijomis.
- Su mūsų moralinėmis nuostatomis dažnai yra susipynusios *interesų padėtys.* Nuostatų divergencijos suprantamos kaip ataka prieš turimą turtą ar galimybes, todėl emocionalizuojamos.
- Racionalūs-argumentuojantys diskursai yra sunkūs, jų prielaida - *kompetencija*, kurios dažnai neturime arba mažai turime. Emocinė (apeliatyvi, sugestyvi, įtikinėjanti) strategija divergencijas bando nugalėti paprasčiau ir išvengti racionalaus diskurso.

(5) Pritariant diskurso etikams (9.3) reikia pabrėžti tokį uždavinį: *turėtume siekti, kad etiniai diskursai būtų kiek galima dalykiškesni, kiek galima racionalesni ir neemocingi*. Turime omenyje ne efektyvesnę sugestiją, o geresnius argumentus.

Operavimas emocionaliais arba etiketėmis apklijuotais žodžiais ir frazėmis iš es-

mės nieko nepadeda, tik nutraukia komunikaciją. Etinių diskursų emocionalizacija yra netinkamas reiškinys. Protingi suaugę žmonės turėtų jos vengti.

10.5 Deskriptyvizmas (Austinas, Searle'as)

Atkreipsime dėmesį į kai kurias vadinamosios *kalbos aktų teorijos* etikoje iškeltas problemas. Teoriją pagrindė Johnas L. AUSTINAS (1911 - 1960), o toliau ją plėtojo Peteris F. STRAWSONAS, Richardas M. HARE'AS ir Johnas R. SEARLE'AS. Ji paremta tuo, kad kalbėdami mes ne *tik konstatuojame faktus,* kalbėjimui būdingas ir *elgesio veiksnys.*

AUSTINAS pirmiausia skyrė *konstatyvius* pasakymus, kurie konstatuoja faktus, ir gali būti teisingi arba klaidingi, ir *performatyvius* pasakymus, kurie reiškia kalbos veiksmo įvykdymą ir gali pavykti arba nepavykti. Tiesa, jis pripažino, kad šis skyrimas nėra savaime galiojantis. Konstatyvūs pasakymai taip pat yra kalbos veiksmai ir gali pavykti arba nepavykti, o performatyvūs pasakymai taip pat gali turėti konstatyvių implikacijų. Todėl AUSTINAS plėtojo bendrąją kalbos aktų teoriją *(How to do things with Words,* 1962). Kiekviename kalbos akte galima išskirti *tris momentus:*

- *Lokucinis* aktas. Čia kalbama apie tai, kad tam tikros kalbos žodyno žodžiai pasakomi kaip prasmingi pagal atitinkamą gramatiką; tai yra "aktas, *kad* kažkas sakoma" *(act of saying).*
- *Ilokucinis* aktas. Čia kalbama apie tai, kokia funkcija suteikiama lokuciniam pasakymui; tai aktas, "kuris atliekamas kažką sakant" *(act in saying).* Tarkime, lokucijos gali būti vartojamos kaip klausimas, atsakymas, informacija, užtikrinimas, įspėjimas, apsisprendimas, ketinimo paaiškinimas, sprendimas, aprašymas ir kt.
- *Perlokucinis* aktas. Čia kalbama apie poveikį, kurį lokucinis-ilokucinis aktas turėjo klausytojui ar kalbėtojui; tai aktas, "kuris vyksta *todėl, kad* kažkas sakoma" *(act by saying).* Šiuos tris momentus iliustruoja toks pavyzdys:

B Aktas (A), lokucija

Jis man pasakė: "nušauk ją" ir turėjo omenyje, sakydamas "šauk" iš tiesų šovimą, o sakydamas "ją" - iš tiesų - ją.

Aktas (B), ilokucija

Jis mane spyrė (man patarė, man liepė) ją nušauti.

Aktas (C), perlokucija

(C.a) Jis mane įkalbėjo ją nušauti.

(C.b.) Jis mane privertė ją nušauti, aš buvau priverstas ją nušauti. (117)

SEARLE'AS *(Speech Acts,* 1969) pakeitė šią diferenciją ir kiekviename teiginyje išskyrė du elementus: *propozicinį turinį* ir *ilokucinį aktą.* Vienas ir tas pats propozicinis turinys gali būti visiškai skirtingu būdu panaudojamas ilokuciniu būdu.

Pavyzdys: galime formuluoti propozicinį "Tavo durų uždarymas - tuoj pat" turinį.

Šį turinį ilokuciniu būdu galime įvairiai panaudoti, pvz., kaip įsakymą ("Tuoj pat uždaryk duris!"), kaip prognozę ("Tu tuoj pat uždarysi duris"), kaip prašymą ("Prašom tuoj pat uždaryti duris") arba kaip perspėjimą ("Pučia, tuoj pat uždaryk duris!"). Panašiai HARE'AS skyrė *frazinį* ir *naujybinį* teiginio elementus.

Yra gausybė įvairių (ilokucinių) *kalbėjimo aktų* (pvz., konstatuoti, tvirtinti, abejoti, klausti, įsakyti, pažadėti, prisiekinėti, linkėti, dėkoti, sveikinti, krikštyti ir kt.). Visiems jiems būdinga *komunikacinė funkcija* ir jie gali *pavykti* tik tada, jeigu jie bent kiek *tvarkomi kaip įprasta.* Anot SEARLE'O, kiekvieną kalbos akto tipą apibrėžia keletas įprastinių taisyklių, pagal kurias komunikacijoje jis įgauna būtiną *aiškumą.* Šiuo atžvilgiu kalbos aktai panašūs į *institucinius faktus.* Jie pasiseka tik tada, jei mes laikomės taisyklių, kurios juos kaip įprasta apibrėžia.

Sakykime, kalbos aktas "sveikinimas" yra tvarkomas kaip įprasta. Jeigu aš nepaisau taisyklės, tai pasveikinimas nepasiseka; tada kiti nesupranta, ką reiškia mano elgesys. Įprastam kalbėjimo akto "teigimo" tvarkymui būdingas pasirengimas pagrįsti tai, kas teigiama, kitaip teigimas bus "tik tuščias" tvirtinimas. Tačiau šis pasirengimas nėra institucinis kalbinio akto "pasakų sekimas" faktas.

AUSTINAS manė, kad kalbos aktų teorija galima demaskuoti kaip tariamas dvi pagrindines tradicinės filosofijos problemas: *teisingumo ir klaidingumo* (*true/false fetish)* ir *fakto bei vertybės* (*value/fact fetish*) skyrimą. Abi problemas, AUSTINO nuomone, galima suglausti į klausimą, *ar kalbos aktai pasiseka, ar nepasiseka.* Jei sakome, kad teiginys p yra teisingas, tai iš esmės mes tik galvojame, kad šis teiginys pasisekė; kalbos aktas "teiginys", kaip matėme, implikuoja pasirengimą pagrįsti. Jeigu teigimas pasiseka, įskaitant ir šią implikaciją, tai p vadiname teisingu; jei jis nepasiseka, tai sakome, kad p yra klaidingas. Šia prasme žodžiai "teisingas", "klaidingas", "geras", "blogas" reiškia tik skirtingų kalbos aktų, kuriuos galime *aprašyti (deskriptyvizmas),* pasisekimą ar nepasisekimą.

Šie AUSTINO motyvai gerai dera su SEARLE'O *institucinių faktų* teorija. Kalbos aktų pasisekimas arba nepasisekimas priklauso nuo to, ar kalbos aktai vyksta pagal įprastinius tvarkymus, kuriuos galime aprašyti kaip institucinius faktus. Žinoma, čia iškiltų abejonė, ar tebegalioja dabar *HUME'O dėsnis* (10.2.4): atrodo, kad iš institucinių faktų egzistavimo (būties) teisingai galime išvesti privalėjimą. SEARLE'AS siūlo tokį pavyzdį (264):

Panagrinėkime tokią pasakymų eilę:
1. Jonas pasakė: "Aš pažadu tau, Smitai, sumokėti penkis dolerius".
2. Jonas pažadėjo Smitui sumokėti penkis dolerius.
3. Jonas įsipareigojo (prisiėmė įsipareigojimą) sumokėti Smitui penkis dolerius.

4 **Jonas yra įsipareigojęs sumokėti Smitui penkis dolerius.**
5. **Jonas turi sumokėti Smitui penkis dolerius.**

Iš (1) instituciniu būdu tvarkomo kalbos akto "pažadėjimas" deskriptyvios analizės galima logiškai išvesti Jono pareigą sumokėti Smitui penkis dolerius. Taigi priešingai HUME'O dėsniui - išvada iš būties apie privalėjimą yra galima.

Šiuo atžvilgiu deskriptyvizmui būdinga *natūralistinė* tendencija: moraliniai žodžiai neturi savarankiškos reikšmės, jie yra redukuojami į įprastai tvarkomų, aprašytinų institucionalizuotų kalbėjimo aktų savybių funkcijas. Jie yra tik *bendravimo* techniniai pasakymai, kurių turinį galima suprasti iš vyraujančių konvencijų. Šia prasme daugelis vadinamųjų moralinių įsakymų ar draudimų atrodo tiesiog kaip *tautologijos*:

Pavyzdžiui, "nevok" galima [...] aiškinti taip: jei kas nors pripažįsta, kad kažkas yra kito asmens nuosavybė, tai kartu būtinai pripažįsta, kad kiekvienas asmuo turi teisę disponuoti minėtu daiktu. Tai yra pagrindinė privatinės nuosavybės institucijos taisyklė. "Nemeluok" galima aiškinti šitaip: jei kas nors iškelia teiginį, kartu įsipareigoja sakyti tiesą. Kitą pagrindinę taisyklę "tu turi apmokėti savo skolas" galima aiškinti taip: jei kas nors ką nors pripažįsta kaip skolą, tai kartu būtinai pripažįsta ir įsipareigojimą ją apmokėti. (276 ir t.)

Tiesa, kartu reikia pastebėti, kad SEARLE'O deskriptyvizmas daug nuosaikesnis negu AUSTINO. SEARLE'AS tik atkreipia dėmesį į tai, kad instituciniai faktai iškelia problemų, kurios iki šiol buvo nepakankamai apsvarstytos aptariant būties-privalėjimo klausimą.

Mano išdėstymo prielaida nėra nei tai, kad institucijos turi būti laikomos loginiu požiūriu nesugriaunamos, nei tai, kad manome, jog kai kurias institucijas reikia pripažinti ar pasmerkti. Svarbu tik tai, kad jeigu veiksmas atliekamas pagal tam tikrai institucijai galiojančias taisykles, taip neišvengiamai apsisprendžiama dėl tam tikrų elgesio būdų, nepriklausomai nuo to, pripažįstama ar smerkiama minėta institucija. Kalbinėmis institucijomis, pavyzdžiui, pažadėjimu (arba teigimu) tik atvirai pasakant žodžius įsipareigojama tam tikriems žodžių reikšme nustatomiems elgesio būdams. Konkretūs, pirmojo asmens forma pasakyti pasakymai praneša, kad jie ir įsipareigojimas prisiimtas. (281 ir t.)

Čia pateiksime *tris kritines pastabas:*

(1) HUME'AS ir mūsų ligi šiol aptarti metaetikai teiginius apie faktus arba deskripcijas suvokė daugiausia kaip pasakymus apie paprastas ir šiuo atžvilgiu neproblemiškas dalykų padėtis. Deskriptyvizmas teisingai parodo, kad institucinių faktų deskripcija iškelia specialias problemas, nes instituciniai faktai yra faktai, *apimantys taisykles arba įsipareigojimus*. Žinoma,

dėl to nekyla prieštaravimas HUME'O dėsniui. HUME'AS kalbėjo apie paprastus faktų teiginius, o ne apie tokius, kurie implikuoja taisykles. Jis tikrai neginčytų tautologijos, kad iš faktų teiginių, implikuojančių taisykles, gali būti išvestos taisyklės.

(2) Abejotina, ar instituciniame fakte implikuota taisyklė yra visai identiška *moralinei* taisyklei, įpareigojančiai tą, kuris dalyvauja šiame instituciniame fakte.

Šia prasme RICKENAS (1983, 45) teisėtai kalba apie "įsipareigojimo" daugiaprasmiškumą. Apsvarstykime SEARLE'O pavyzdį! Kalbama apie žingsnį nuo pasakymo (3) į pasakymą (4). Įsipareigojimas, reiškiamas pasakymu (3), išplaukia iš kalbos akto "įsipareigojimas" institucinio tvarkymo; Jonas negali įsipareigoti, neprisiimdamas įsipareigojimo arba neketindamas sumokėti Smitui penkių dolerių. Pasakymas (4) reiškia: Jonas "yra įsipareigojęs", t.y. matyt, morališkai įsipareigojęs sumokėti tuos penkis dolerius. Atrodo, kad moralinio įsipareigojimo įgyvendinti pažadu pareikštą ketinimą negalima redukuoti į institucinę kalbos akto "pažadas" taisyklę. Gali būti taip, kad iškils aplinkybės, kurios privers Joną pakeisti savo ketinimą. RICKENAS rašo:

> Tai, kad aš pareiškiu ketinimą tęsėti pažadą, nedingsta galimybė pakeisti šį ketinimą. (4) ir (5) išplaukia iš (3) tik darant deontinės premisos prielaidą, kad esama pareigos prisiimtą įsipareigojimą įvykdyti [...]. (Nors) negalima pažadėti, nepareiškiant ketinimo laikytis pažado taisyklių. Tačiau iš pažado taisyklių neišplaukia, kad (morališkai) būtų uždrausta daugiau nebesilaikyti šių taisyklių; jos neatmeta pasiryžimo daugiau jų nebesilaikyti. Tam reikėtų ypatingos iš pažado sąvokos analitiškai neišplaukiančios normos. (46 ir t.)

Cia kalbama apie dalykų padėtį, panašią į tą, kurią apsvarstėme 9.3.3 skyrelyje *"Sąžinė ir komunikacija"*. Kaip įprasti normatyviniai diskurso rezultatai negali būti savaime moraliniai-subjektyvūs įpareigojimai, taip negali būti įsipareigojimai ir tos taisyklės, kurias galima aprašyti kaip institucinių faktų implikacijas. Individualios sąžinės kaip moralumo veiksnio galutinės instancijos statusas abiem atvejais priešinasi reikalavimui, esą tai, kas išoriškai duota, gali būti savaime moralinis įpareigojimas.

(3) Galiausiai reikia atkreipti dėmesį į tai, kad etikos uždavinys: *nustatytas institucines struktūras ir jose implikuotas taisykles šiuo požiūriu nagrinėti kritiškai*, vadinasi, žiūrėti, *ar jos atitinka* moralės principo nurodomas sąlygas. Vykdydama šį uždavinį etika peržengia visus funkcinius įterpimus į tam tikras (aprašomas) institucines direktyvas.

10.6 Preskriptyvizmas (Hare'as)

Apie Richardą M. HARE'Ą (gim. 1919) jau kalbėjome aptardami H

ME'O dėsnį (10.2.4). Remsimės dviem žinomiausiais jo darbais *The language of Morais* (1952) ir *Freedom and Reason*(1962).

10.6.1 Žodžio "geras" reikšmė

HARE'O *universaliojo preskriptyvizmo* pozicija yra daug diskusijų sukėlęs bandymas įveikti natūralizmą. Trim pakopom nusakysime kai kurias pagrindines idėjas.

(1) *Deskriptyviejiir preskriptyvieji dėmenys.* Žodžio "geras" reikšmė vartojant žodį moraliniu ir nemoraliniu požiūriu apima du reikšmės dėmenis - *deskriptyvųjį* ir *preskriptyvųjį*.

- *deskriptyvusis* dėmuo yra *kintamas* ir liečia aprašomas savybes skirtingų objektų, kuriuos vadiname gerais, pvz., automobilio, sriubų, poelgių, vairininkų, detektyvų ir kt. savybes.
- *preskriptyvusis*, įsakantis, vertinantis arba platesne prasme imperatyvusis dėmuo yra *pastovus;* jis visada yra *patariančio pobūdžio* ir susijęs su rinkimusi. Jo esmė - rekomendacija, tarkim, esant galimybei pasirinkti, teikti prioritetą vienam kito atžvilgiu.

HARE'AS įsakmiai pabrėžia, kad preskriptyvaus dėmens "geras" negalima aiškinti deskriptyviuoju dėmeniu, kaip tai bandė daryti natūralistai. Tačiau jis taip pat parodo, kad preskriptyvusis dėmuo iš esmės susijęs su deskriptyviuoju, nes preskripcijos *kriterijus* galima apibrėžti tik atsižvelgiant į deskriptyvųjį dėmenį. Kriterijai, skatinantys rekomenduoti sriubą, skiriasi nuo tų, dėl kurių rekomenduojame automobilį. Turėdamas omenyje "geras" reikšmę, preskriptyvaus dėmens *pirmenybę* deskriptyvaus dėmens atžvilgiu HARE'AS pabrėžia dėl dviejų priežasčių.

> **Pirmiausia vertinanti reikšmė yra pastovi kiekvienai objektų klasei, kuriai pritaikomas žodis. Jeigu geru vadiname automobilį arba chronometrą, arba teniso raketę, arba paveikslą, tai juos rekomenduojame. Kadangi juos visus kiekvieną kartą rekomenduojame dėl skirtingų priežasčių, tai kiekvienu atveju aprašanti reikšmė yra kita. [...] Antroji priežastis [...] yra ta, kad vertinantį žodžio turinį galime panaudoti, kad pakeistume jo aprašantį turinį, skirtą bet kokiai objektų klasei. Būtent taip moralinis reformatorius dažnai tvarko moralinius dalykus; tačiau taip pat yra ir esant nemoraliniams dalykams. Visai įmanoma, kad automobiliai netolimoje ateityje gerokai pakeis savo išvaizdą [...]. Gali būti, kad mes nebevadinsime "geru automobiliu" tokio automobilio, kuriam dabar teisėtai ir visiems pritariant toks apibūdinimas gali būti priskiriamas. (1972, 152 ir t.)**

(2) *Universalizuojamumas.* Jeigu norime apibrėžti kriterijus arba gaires,

kuriomis remdamiesi kažką rekomenduojame kaip gerą, tai turime, kaip matėme, remtis *deskriptyviomis* daiktų *savybėmis,* apie kurias čia kalbama. Jei daiktas X yra klasės Y elementas, tai galime sakyti: X yra geras (rekomenduotinas) Y, nes jam būdingos a ir b savybės. Savybes logiškai išreiškiame *predikatoriais;* pastarieji visada yra universalūs (plg. FĮ 5.2.1). Tai reiškia, kad dėl deskriptyvaus (kintančio) reikšmės dėmens "geras" yra *universalus predikatorius*. Kartu iškyla štai kas: jei aš X dėl a ir b savybių vadinu geru Y, tai logiškai būtinai turiu kiekvieną Y elementą vadinti geru Y, kiek jam kaip X būdingos a ir b savybės.

Tarkime, kad savybės "gera gatvės padėtis" (a) ir "mažas benzino sunaudojimas" (b) yra kriterijai, dėl kurių automobilį (Y) vadiname geru automobiliu. Jeigu aš dabar rekomenduoju šį konkretų automobilį (X) kaip gerą automobilį, nes jam būdingos šios savybės, tai logiškai išplaukia, kad turiu rekomenduoti kiekvieną automobilį kaip gerą tuo požiūriu, kad jis kaip ir X turi šias savybes.

Vadinasi, *preskripcijos dėl jų deskriptyvių reikšmės dėmenų yra universalizuojamos.*

(3) *Žodžio "geras" moralinė reikšmė.* Iki šiol svarstėme tiek moralinę, tiek ir nemoralinę žodžio "geras" vartoseną. Kas sudaro moralinės vartosenos specifiką? HARE'O teigimu, ji išplaukia iš *kintančių-deskriptyvių* reikšmės komponentų, taigi iš objekto, apie kurį kalbama. Jeigu žodį "geras" vartojame moraline prasme, tai rekomenduojame *žmones kaip žmones arba žmogiškus poelgius kaip žmonių poelgius.*

Jeigu kalbame apie gerą vairininką, gerą virėją arba gerą įsilaužėlį, tai nors ir kalbame apie žmones, bet ne apie žmones kaip žmones, o apie žmones, kurie rekomenduotini dėl tam tikrų sugebėjimų arba įgūdžių. Šiuo atžvilgiu žodį "geras" vartojame būtent ne moraline prasme.

Jeigu žodį "geras" vartojame moraliniams santykiams rekomenduoti, tai visada tiesiogiai ar netiesiogiai rekomenduojame asmenis. Ir tada, kai naudojame pasakymą "geras darbas" arba panašius pasakymus, netiesiogiai juos siejame su asmenimis [...]. Todėl kalbėdamas apie moralinį gėrį, aš kalbėsiu tik apie pasakymą "geras žmogus" ir panašius pasakymus. (1972, 182)

Taigi moralinėje žodžio "geras" (arba "privalėčiau") vartosenoje svarbu atsižvelgiant į žmones kaip žmones nurodyti kriterijus arba savybes (elgesio būdus, pozicijas), dėl kurių žmogų vadiname geru. Su šiuo mūsą pasirinktu masteliu iškyla *universalizuojamumo* požiūris. Preskriptyvizmas ir universalizuojamumas, anot HARE'O, yra svarbiausi moralinio diskurso arba moralinės argumentacijos momentai.

> Iš esmės yra tik dvi moralinio pagrindimo taisyklės; jos atitinka moralinių sprendinių požymius [...], būtent preskriptyvumą ir universalizuojamumą. Jei konkrečiu atveju bandome apsispręsti, ką turime daryti, tai dairomės [...] poelgio, kuriam patys galėtume įsipareigoti (preskriptyvizmas), tačiau kurį taip pat kartu galėtume aprobuoti kaip poelgio principo pavyzdį; kitiems panašiose situacijose jis taip pat turėtų galioti kaip taisyklė (universalizuojamumas). Jeigu atkreipiame dėmesį į kokį nors patarimą, kaip elgtis, ir manome, kad jo universalizuojamumas pateikia taisykles, kurių negalime aprobuoti, tai atmetame šį poelgį kaip netinkamą mūsų moralinei problemai spręsti; jei negalime universalizuoti taisyklės, tai ji negali tapti jokiu "privalėčiau". (1973, 108 ir t.)

Apie ką čia kalbama, galima iliustruoti HARE'O siūloma *Mt* 18, 21 -25 alegorijos interpretacija:

> A skolingas B pinigų ir B skolingas C pinigų, ir pagal įstatymą kreditoriams suteikta teisė išieškoti skolas savo skolininką įgrūdant į kalėjimą. B klausia savęs: "Ar aš galiu tvirtinti, kad turėčiau imtis šios priemonės prieš A, norėdamas priversti jį sumokėti?" Be abejo, jis *linksta* tai daryti arba jis *nori* tai daryti. Todėl jei jis nekeltų savo taisyklėms universalizacijos klausimo, tai mielai sutiktų su *atskira* taisykle: "Įgrūsiu A į kalėjimą". Tačiau jei jis pabandys šią taisyklę paversti moraliniu sprendiniu, taigi jei jis pasakys : "Aš *turėčiau* A įgrūsti į kalėjimą, nes jis man nenori sumokėti, ką yra skolingas", tada jam taps aišku, kad tai apima ir tokio principo prielaidą: "kiekvienas mano vietoje turėtų savo skolininką įgrūsti į kalėjimą, jei tas nesumoka". Po to jis pastebi, kad C jo, (B), atžvilgiu yra toks pats kreditorius, kuris taip pat dar neatgavo savo pinigų, ir kad abu atvejai yra identiški, ir kad tada, jei kiekvienas, esant tokiai situacijai, turėtų savo skolininkus grūsti į kalėjimą, tai ir C jį, (B), turėtų įgrūsti į kalėjimą. Moralinės taisyklės "C turėtų mane įgrūsti į kalėjimą" priėmimas turėtų jį įpareigoti (kadangi jis [...] žodį "turėtų" turi vartoti preskriptyviniu požiūriu) priimti ir atskirą taisyklę: "Tegul mane C įgrūda į kalėjimą", o tam pritarti jis nepasiruošęs. Tačiau jei jis nepasiruošęs, tai jis negali priimti ir pradinio sprendimo, kad jis (B) turėtų įgrūsti į kalėjimą A dėl šio skolų. (109 ir t.)

10.6.2 Decizionizmas

Ligi šiol aptarti HARE'O svarstymai palieka neišspręstą klausimą, pagal kokį mastelį arba kriterijų galime nustatyti, kada žmogų, jo poelgius arba nuostatas turime rekomenduoti arba apibrėžti kaip geras. Tai moralinių principų arba pagrindinių teiginių kaip viso moralinio preskriptyvumo bazės klausimas; mat moralinių sprendinių prielaida yra moraliniai principai arba pagrindiniai teiginiai. HARE'AS šią problemą išsprendžia *decizionistiniu būdu* ir remiasi (bent kaip tendencija) *nonkognityvistine* pozicija: moraliniai principai arba pagrindiniai teiginiai yra *subjektyvūs spren-*

diniai, kuriuos pasirenkame arba kurių atžvilgiu apsisprendžiame. Šių sprendimų procesą HARE'AS aprašo pagal *utilitaristines taisykles* (2.5.2, plg. 9.4.2):

> **Kaip mokslas, jeigu dirbama rimtai, yra hipotezių ieškojimas ir šių hipotezių patikrinimas, bandant falsifikuoti jų atskiras pasekmes, taip moralė, jei į ją žiūrima rimtai, yra principų ieškojimas ir šių principą patikrinimas, pritaikant juos atskiriems atvejams. Kiekviena racionali veikla turi savo nuosavą metodą, o moralinio mąstymo metodas yra toks: patikrink tau pasitaikančius moralinius principus, apie juos spręsdamas iš jų pasekmių ir tada pamatysi, ar tu gali juos aprobuoti. (1973, 111)**

HARE'O decizionizmas remiasi tokia idėja: preskriptyvių (imperatyvių) teiginių negalima išvesti be preskriptyvių premisų (10.2.4); tačiau pastarųjų prielaida vėl yra preskriptyvios premisos, kurios negali išplaukti iš grynai deskriptyvių (indikatyvių) premisų aibės. Taigi turi būti pirmosios, daugiau nebepagrindžiamos preskripcijos. Tačiau tai negali būti (empiriški-deskriptyvūs) faktai, nes (pritardamas ARISTOTELIUI, KANTUI ir WITTGENSTEINUI) HARE'AS pabrėžia, kad ko nors, jei tas kas nors vadovauja elgesiui, vadinimas geru gali būti ne tik faktinis teigimas apie pasaulį (1972, 51, plg. 10.2.4). Tačiau taip, anot HARE'O, lieka tik decizionistinė pasekmė.

HARE'AS pats atkreipia dėmesį, kad šis sprendimas neatitinka kasdienio išankstinio supratimo, nes decizionizmas negali paaiškinti autoriteto arba besąlygiško reikalavimo, slegiančių moralinius žodžius arba imperatyvus:

> **Galima būtų sakyti, kad privalėjimo sakiniams (tada) kažkaip trūksta "autoriteto", slegiančio privalėjimo sakinius įprastoje kalboje. Jei vartočiau "privalėčiau", tai aš žmonėms tik pasakyčiau, kad reikia atlikti tam tikrą poelgių rūšį, bet jei įprastinėje kalboje sakau, kad jie privalėtų atlikti tam tikrą rūšį poelgių, aš esu ne tik tas aš, kuris jiems tai sako, tam tikra prasme aš remiuosi jau esančiu principu; jis yra, kaip nuolat kalba moralės filosofai, objektyvus. (1972, 241)**

HARE'AS čia nemato jokios išeities; jo požiūriu, etikai lieka decizionistinio preskriptyvizmo ir natūralizmo alternatyva:

> **Moralės filosofai negali pripažinti abiejų; arba jie turi pripažinti moraliniams sprendiniams būdingą neredukuojamą nurodantį elementą, arba jie turi manyti, kad jų interpretuojami moraliniai sprendiniai nevadovauja poelgiams taip, kaip jie, rodos, tai daro pagal įprastą išankstinį supratimą. (241)**

HARE'AS kartu neabejoja, kad bendriems, socialiniu požiūriu tvirtai aprobuotiems, paveldėtiems moraliniams principams priklauso autorite-

tas, kuris nėra tiesiog mano nuosavas autoritetas. Jis taip pat neabejoja, kad, jei mes nusižengiame tiems principams, mus gali spontaniškai graužti sąžinė. Tačiau jis pabrėžia štai ką:

> Vis dėlto mes turime kruopščiai skirti dvi sudedamąsias principo dalis. Kad principas yra tvirtas (t. y. kad kiekvienas jam pritartų) ir kad mane graužia sąžinė, jei aš jį pažeidžiu, yra faktai; bet jei aš pripažįstu principą (decizionizmas!), aš nekonstatuoju fakto, bet priimu moralinį sprendimą. Net jei aš jį priimu nerūpestingai - net jei aš mastelius, pagal kuriuos esu išauklėtas, priimu nesvarstydamas, - vis dėlto tam tikra svarbia prasme aš tampu atsakingas už sprendimą. Vadinasi, to, kas bent kiek yra vertybinis sprendinys, aš negaliu priimti tiesiog kaip duoto dalyko. (242)

Kartu HARE'AS remiasi KANTU (DMP BA 83):

> Kaip pastebėjo Kantas, sprendiniai, kurie tikrąja prasme yra moraliniai, turi remtis "kiekvienos geros valios maksimos tinkamumu paversti save pačią visuotiniu dėsniu"; jie "yra vienintelis dėsnis, kurį kiekvienos protingos būtybės valia prisiima pati, nesiremdama jokiais kitais motyvais ar interesais". (242)

Tiesa, čia HARE'AS iš principo neskiria savo pozicijos nuo KANTO. KANTO kategorinis imperatyvas, kuriuo remiasi HARE'AS, yra tas formalus dorovės dėsnis, kaip imperatyvas nurodantis, kaip reikia racionaliai pagrįsti maksimas, pagal kurias mes turėtume veikti. Tačiau šį kategorinį imperatyvą nustatome ne decizionistiniu būdu, o žinome jį kaip apriorinį-transcendentalų "proto faktą", taigi kaip faktą, kuris nėra empirinis-deskriptyvus faktas, bet nedisponuojama nevienoda viso moralinio preskriptyvumo bazė. KANTO autonomijos teorija remiasi šia baze ir remdamasi ja patikrina maksimas ir taisykles pagal racionalaus objektyvumo reikalavimus, taigi ji kaip tik nėra decizionistinė.

10.6.3 Kritinės pastabos

HARE'O nuopelnas yra tas, kad jis paaiškino nemažai metaetinių klausimų, susijusių su moralinių žodžių semantika ir logine moralinės argumentacijos struktūra. Po jo natūralizmo kritikos aiškesnė tapo ir metaetinė diskusija. Čia apsiribosime dviem trumpomis kritinėmis pastabomis.

(1) *Universalizavimas*. HARE'O nuomone, moraliniai sprendiniai iš esmės yra *preskriptyvūs* ir *universalizuojami*. Tiesa, jis aiškiai supranta, kad universalizavimo būtinybė yra *loginė*, ir ji turi būti skiriama *nuo moralinio* būtinumo.

> Universalizuojamumo principo pažeidimai yra loginiai, o ne moraliniai. Jei kas nors sako: "Aš turėčiau elgtis taip ir taip, bet niekas kitas panašioje situacijoje neturėtų taip elgtis", tai jis pagal mano tezę nusikalsta, piktnaudžiaudamas žodžiu "privalėtų"; tad implicitiškai jis prieštarauja pats sau. (1973, 47)

HARE'AS pabrėžia principinį skirtumą tarp *loginės ir moralinės klaidos.* Tačiau atrodo, kad tada universalizuojamumo tezė praranda savo moralinį reikšmingumą. Kadangi tvirtas moralinis diskursas galimas tik pripažįstant šią tezę, tai *moralinis diskursas apskritai paverčiamas dispozicija (Disposition).* Kodėl tai, kas logiškai korektiška, turi būti moralinė pareiga? Decizionizmas susijęs ne tik su moralinių principų rinkimusi, bet ir su klausimu, ar mes apskritai turėtume rūpintis morale.

Vargu ar galima užginčyti HARE'O tvirtinimą, kad nereikia argumentuoti prieš tą, kuris nenori argumentuoti. Tačiau ar iš to būtinai išplaukia tezė, kad moralė galiausiai yra savavališkos decizijos dalykas, kuris nebegali pasiteisinti ir kuriam to ir nereikia? Ar galima kaip nors įvertinti sprendimą už ar prieš įsijungimą į moralinį kalbos žaidimą? (RICKENAS, 1983, 110)

Šios pasekmės galiausiai galima išvengti tik nurodant, kad žmogus *iš esmės* yra moralinis subjektas, t.y. kad jo protas pats savaime iš esmės gali būti praktinis ir jį apibrėžia apriorinis dorovės dėsnis (kategorinis imperatyvas, *lex naturalis).* Tiesa, ši nuoroda negalioja be metafizinių implikacijų.

(2) *Decizionizmas.* Jeigu HARE'O decizionizmą suprasime taip, kad jis kalba ne apie pasirinkimą "moralė: taip arba ne", bet apie moralinių principų pasirinkimą, tai taps aišku, kad šis decizionizmas yra *empirinių* prielaidų išvada. O pagal šitas prielaidas teiginiai yra objektyvūs tada, kai jie *deskriptyviu būdu* remiasi empiriniais faktais. Jei objektyvumas būdingas tik faktų teiginiams, o preskripcijos nėra faktų teiginiai, vadinasi, savaime preskripcijos negali būti objektyvios; tada galiausiai jos yra subjektyvūs-decizionistiniai sprendiniai. Šitos pasekmės išvengiama tik tada, jei empirinės prielaidos peržiūrimos, ir *transcendentalinės dalykų padėtys* suvokiamos kaip objektyvūs faktai, tiesa, iš esmės besiskiriantys nuo tų, kurie yra empirinių deskripcijų objektas.

10 skyriaus santrauka

- Analitinė etika (metaetika) analizuoja moralinę kalbą loginiu, semantiniu, pragmatiniu arba lingvistiniu atžvilgiu.
- G. E. MOORE'O teigimu, žodis "geras" yra paprasta, neapibrėžiama sąvoka, kurios reikšmė suvokiama intuityviai (intuicio-

nizmas). Kadangi "geras" iškyla kaip būtinai su kitomis deskriptyviomis savybėmis susijęs žodis, dažnai buvo bandoma jį apibrėžti šiomis savybėmis. Tai yra natūralistinė klaida. Pozityvistinis analitinės etikos variantas moralinius teiginius laiko beprasmiais, nes moraliniams žodžiams nebūdingas empirinis požymis.

Moralinius pasakymus emotyvizmas suvokia kaip iracionalių moralinių jausmų išraišką. Ch. L. STEVENSONAS analizuoja apeliatyvinę, sugestyvią ir persuatyvią šių pasakymų funkciją. Moralinius pasakymus deskriptyvizmas bando aiškinti kaip tam tikrus ilokucinių aktų tipus. J. R. SEARLE'O teigimu, moraliniai imperatyvai išplaukia iš aprašomų, institucijų tvarkomų kalbos aktų.

R. M. HARE'O preskriptyvizmo požiūriu moraliniai žodžiai turi deskriptyvųjį ir preskriptyvųjį dėmenis. Dėl deskriptyviojo dėmens moraliniai pasakymai yra logiškai universalizuojami. Anot HARE'O, mes laisvai nustatome aukščiausias preskripcijas (principus) (decizionizmas).

Svarbiausieji etikos veikalai

Čia surašyti pagrindiniai filosofinės etikos veikalai iki 1950 m. Šalia pateikiamos knygoje vartojamos santrumpos

PLATONAS (427-347)
Valstybė (10 knygų)
(liet. vert. 1981) Valstybė
Įstatymai (12 knygų)
Dialogai: Apologija, Kritonas, Faidonas, Puota (liet. vert. 1981, 1995); Faidras (liet. vert. 1995); Gorgijas

ARISTOTELIS (348-322)
Nikomacho etika (liet. vert. 1990) NE
Politika (liet. vert., ištraukos 1977) Pol
Eudemo etika

CICERONAS (106-43)
De officiis (Apie pareigas)
Tusculanae disputationes (Tuskulo svarstymai)

AURELIJUS AUGUSTINAS (354-430)
De libero arbitrio (Apie laisvą valią)
De vera religione (Apie tikrąją religiją)
De civitate Dei (Apie Dievo valstybę; liet. vert. ištraukos 1980)

PETRAS ABELIARAS (1079-1142)
Ethica seu liber dictus scito te ipsum (Etika, arba knyga, vadinama pažink save)

TOMAS AKVINIETIS (1225-1274)
Summa Theologiae (*Teologijos visetas;* ypač I-II ir II-II; liet. vert., ištraukos 1980) STh
Expositio in decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum (Aristotelio Nikomacho etikos dešimties knygų išdėstymas)
Quaestiones disputatae de veritate (Ginčytini klausimai apie tiesą) Verit
Summa contra gentiles (Katalikų tikėjimo tiesos visetas: prieš pagonis) CG

Thomas HOBBES (1588-1679)
De cive (1642) (Apie pilietį)
Leviathan (1651) (Leviatanas; liet. vert., ištraukos 1986)
De homine (1658) (Apie žmogų)

Benedictus de SPINOZA (1632-1677)
Ethica ordine geometrico demonstrata (1677) (Etika, įrodyta geometrijos būdu; liet. vert., ištraukos 1986)

John LOCKE (1632-1704)
Essays on the Law of Nature (1633/1664) (Esė apie prigimties įstatymą)
Two Treatises of Government (1690) (Du traktatai apie valdžią; liet. vert. Esė apie tikrąją pilietinės valdžios kilmę, apimtį ir tikslą. Antras traktatas apie valdžią 1992)

David HUME (1711-1776)
A Treatise of Human Nature (1739-1740; pirmiausia III knyga *Of Morals*) (Traktatas apie žmogaus prigimtį)
An Enquiry concerning the Principles of Morals (1751) (Moralės principų tyrinėjimas)

Jean Jacques ROUSSEAU (1723-1790)
Du Contrat Social (1762) (Apie visuomenės sutartį; liet. vert. 1979)

Adam SMITO (1723-1790)
The Theory of Moral Sentiments (1759) (Moralės jausmų teorija)

Immanuel KANT (1724-1804)
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) (Dorovės metafizikos pagrindai; liet. vert. 1980) DMP
Kritik der praktischen Vernunft (1788) (Praktinio proto kritika; liet. vert. 1987) PPK
Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793) (Religija vien proto ribose) Rel
Die Metaphysik der Sitten (1797): (Dorovės metafizika) DM
Rechtslehre (Teisės teorija) DMT
Tugendlehre (Dorybių teorija) DMT

Jeremy BENTHAM (1748-1832)
An Introduction to the Principles of Morais and Legislation (1789) (Moralės ir įstatymų leidybos principų įvadas)

Johann Gottlieb FICHTE (1762-1814)
Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798) (Dorovės teorijos, atitinkančios mokslo teorijos principus, sistema)

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL (1770-1831)
Phänomenologie des Geistes (1807) (Dvasios fenomenologija) Phän
Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821) (Teisės filosofijos apmatai) RPh

Arthur SCHOPENHAUER (1788-1860)
Die beiden Grundprobleme der Ethik. (Preisschrift über die Freiheit des Willens. Preisschrift über die Grundlage der Moral) (1841) (Abi pagrindinės etikos problemos)

John Stuart MILL (1806-1873)
Utilitarianism (1861) (Utilitarizmas)

Søren KIERKEGAARD (1813-1855)
Arba-arba (1843) (liet. vert., ištraukos 1974)
Nemokslinis prierašas filosofiniams trupiniams (1849)
Liga mirčiai (1849)

Karl MARX (1818-1883)
Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1844) (Dėl Hėgelio teisės filosofijos kritikos. Įvadas; liet. vert. 1985, 1986)
Zur Judenfrage (1844) (Žydų klausimu; liet. vert. 1986)
Ökonomisch-Philosophische Manuskripte (1844) (Ekonominiai ir filosofiniai rankraščiai; liet. vert. 1986)
Deutsche Ideologie (1845/1846) (Vokiečių ideologija; liet. vert. 1974)

Friedrich NIETZSCHE (1842-1900)
Also sprach Zarathustra (1883-1885) (Šitaip kalbėjo Zaratustra; liet. vert. 1991) Z
Jenseits von Gut und Böse (1886) (Anapus gėrio ir blogio; liet. vert. 1991)
Zur Genealogie der Moral (1887) (Apie moralės genealogiją) GM

Franz BRENTANO (1838-1917)
Grundlegung und Aufbau der Ethik (1952) (Etikos pagrindimas ir struktūra)

Sigmund FREUD (1856-1939)
Jenseits des Lustprinzips (1920) (Anapus pasitenkinimo principo)
Das Unbehagen in der Kultur (1930) (Nepasitenkinimas kultūroje)

Max WEBER (1864-1920)
Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1905) (Protestantiška etika ir kapitalizmo dvasia)
Politik als Beruf (1919) (Politika kaip pašaukimas)

George Edward MOORE (1873-1958)
Principia Ethica (1903) (Etikos principai)

Max SCHELER (1874-1928)
Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1913-1916) (Formalizmas etikoje ir materialinė vertybių etika; liet. vert., ištrauka 1974)

Bruno BAUCH (1877-1942)
Grundzüge der Ethik (1935) (Pagrindiniai etikos bruožai)

Nicolai HARTMANN (1883-1950)
Eth k (1926) (Et ka; liet. vert., ištraukos 1989)

Karl JASPERS (1883-1969)
Philosophie (3 Bde., 1932) (Filosofija)

Martin HEIDEGGER (1889-1969)
Sein und Zeit (1927) (Būtis ir laikas; liet. vert., ištraukos 1992)
Brief über den Humanismus (1947) (Apie humanizmą; liet. vert. 1989)

Theodor Wiesengrund ADORNO (1903-1969)
Minima Moralia (1951)

Literatūros sąrašas

Adler M. *Kant und der Sozialismus* (1904), in: Sandkühler H. J. / Vega R. de la (Hg.) *Marxismus und Ethik.* Texte zum neukantianischen Sozialismus, 1974

Adorno Th. W. *Gesammelte Schriften,* hg. von Adorno G. und Tiedemann R., 1970 ir t.

Albert H. *Traktat über rationale Praxis,* 1978

Anzenbacher A. *Filosofijos įvadas,* V, 1992

tas pats. *Was ist Ethik? Eine fundamentalethische Skizze,* 1987

Apel K.-O. *Transformation der Philosophie, 2* Bde., 1976

tas pats (Hg.). *Reader zum Funkkolleg Praktische Philosophie*/Ethik, 2 Bde., 1980

tas pats. *Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung,* in: Apel. K.-O. Reader I, 1980, 267-292

Aristoteles. *Nikomachische Ethik,* hg. v. Bien G., [4] 1985 (Ph B 5) (liet. Aristotelis. *Nikomacho etika I Rinktiniai raštai.* V, 1990. P. 61-274)

tas pats. *Politik,* hg. v. Bien G., [4] 1981 (Ph B 7) (liet. *Politika.* Penktoji knyga / FlChr A. P. 252-286)

Auer A. *Autonome Moral und christlicher Glaube,* [2]1984

Aurelius Augustinus. *De Civitate Dei,* in: Corpus Christianorum, Series Latina (CCL), Bde. 47/48, 1955 (liet *Apie Dievo valstybę I* FlChr V. P. 120-129)

tas pats. *De vera religione,* in: CCL, Bd. 32, 1962

tas pats. *De libero arbitrio,* in: CCL, Bd. 22, 1970 (dar liet. S. Aurelijaus Augustino *Išpažinimai.* K., 1933; tas pat. (ištraukos) / FlChr V. P. 103-120; tas pat. (ištraukos) / Sietynas VI. 1989. P. 38-54; *Pokalbiai su savimi.* V., 1994)

Austin J. L. *How to do Things with Words,* hg. v. Urmson I. O. 1962 (vok. *Zur Theorie der Sprechakte,* 1972)

Ayer A. J. *Language, Truth and Logic,* 1940 (vok. *Sprache, Wahrheit und Logik,* 1970) (liet. *Kalba, tiesa ir logika* (ištrauka) / GK. P. 97-106)

Bayertz K. (Hg.) *Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik,* 1991

Bender W. *Ethische Urteilsbildung,* 1988

Bentham J. *An Introduction to the Principles of Morais and Legislation,* 1789 (vok. *Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung,* hg. v. Dumont E., 1966)

Bien G. *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles,* [3] 1985

Bloch E. *Das Prinzip Hoffnung,* in: Gesamtausgabe der Werke, Bd. 5, 1959

Bochenski J. M. *Autorität, Freiheit, Glaube.* Sozialphilosophische Studien, 1988

Böckle F. *Fundamentalmoral,* [4] 1985

Boff C. *Teologia e Prätica,* 1978 (vok. *Theologie und Praxis.* Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, 1983)

Boff L. *Befreiende Theologie,* 1977

Böhler D. *Rekonstruktive Pragmatik,* 1985

Brandt R. B. *Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics,* 1959

Brentano F. *Grundlegung und Aufbau der Ethik.* Nach den Vorlesungen über «Praktische Philosophie» aus dem Nachlab hg. v. Mayer-Hillebrand F. unveränd. Ndr. d. 1. Aufl. 1952 (PhB 309)

Buber M. *Werke,* 3 Bde., 1962-1969

Buchanan J. M. *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan,* 1975 (vok. *Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan,* 1984)

Carnap R. *Der logische Aufbau der Welt,* [4] 1974

Cicero *Tusculanae disputationes* (dar liet. Ciceronas. *Apie valstybę.* Pirmoji knyga / FIChr A. P. 429-441)

Deleuze G. *Nietzsche et la philosophie,* 1962 (vok. *Nietzsche und die Philosophie,* 1976)

Derrida J. *L'écriture et la difference,* 1967 (vok. *Die Schrift und die Differenz,* 1972)

Descartes R. *Discours de la Méthode* (pranc./vok. *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung,* hg. v. Gäbe L. Nachdruck 1990, Ph B 261) (liet. Dekartas R. *Rinktiniai raštai.* V., 1978)

Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen (Hg.), Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik, Studienbegleitbriefe 1-13, 1980

Dussel E. *Ethica communitaria* (vok. *Ethik der Gemeinschaft,* 1988)

Engels F. in: K. Marx/F. Engels. Werke (MEW), 1974 ir t. (liet. K. Marksas, F. Engelsas. *Rinktiniai raštai.* V., 1949-1950. T. 1-2)

Epikur. *Briefe, Sprüche, Werkfragmente,* hg. v. Krantz W. 1985 (liet. Epikūras. *Laiškai. Svarbiausios mintys I* FIChr A. P. 303-322)

Feyerabend P. *Against Method. Outline of an anarchistic theory of knowledge,* 1975 (vok. *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie,* 1976) (liet. dar Fejerabendas P. *Tyrimo "racionalumas"* (ištrauka) / Problemos - 32. P. 107-117)

Fichte J. G. *Gesamtausgabe* (Bayerische Akad. d. Wiss.), 1964 ir t. (liet. Fichte J. G. *Žmogaus paskirtis.* V., 1982)

Finance J. de *Éthique Générale,* [2] 1988

Fleischer H. *Ethik ohne Imperativ. Zur Kritik des moralischen Bewubtseins,* 1987

Forschner M. *Mensch und Gesellschaft. Grundbegriffe der Sozialphilosophie,* 1989

Foucault M. *Les mots et les choses,* 1966 (vok. *Die Ordnung der Dinge,* 1971)

Fraling B. (Hg.) *Natur im ethischen Argument,* in: *Studien zur theologischen Ethik,* Bd. 31, 1990

Frankl V. E. *Logotherapie und Existenzanalyse.* Texte aus fünf Jahrzehnten, 1987

Freud S. *Studienausgabe in 10 Bänden,* hg. v. Mitscherlich A./Richards A./Strachey

J., 1989 (liet. Froidas Z. *Ego ir Id* / *Problemos* - 17. P. 88-101; *Rašytojas ir fantazavimas*; *Dostojevskis ir tėvažudystė* / GK. P. 74-96)

tas pats. *Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur* 42 1990 (Fischer Tb. des Wiss. 6043)

Frey Ch. *Theologische Ethik*, 1990

Fromm E. Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, 1979 (liet. Fromas E. *Turėti ar būti*? V., 1990)

tas pats. *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*, 3 1990 (DTV)

Furger F. *Was Ethik begründet. Deontologie oder Teleologie*, 1984

Garaudy R. *Aufruf an die Lebenden*, 1981

tas pats. *Gott ist tot. Das Problem, die Methode und das System Hegels*, 2 1984

Gillen E. *Wie Christen ethisch handeln und denken. Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Teologie*, 1989

Glucksmann A. *Die Meisterdenker. Die politische Mitverantwortung der Philosophen*, 1989

Gripp H. *Jürgen Habermas. Und es gibt sie doch. Zur kommunikationstheoretischen Begründung von Vernunft bei Jürgen Habermas*, 1984

Günther K. *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, 1988

Gutiérrez G. *Theologia de la liberacion*, 1972 (vok. *Theologie der Befreiung*, neubearb. Ausg. 1991)

Habermas J. *Erkenntnis und Interesse*, 1986

tas pats. *Wahrheitstheorien*, in: Fahrenbach H. (Hg.) *Wirklichkeit und Reflexion* (Festschrift für Walter Schulz) 1973, 211-265

tas pats. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., 1981

tas pats. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 1983

tas pats. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, 1984

tas pats. *Moral und Sittlichkeit*, in: Merkur 39 (1985), 1041-1052

tas pats. *Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel. Reflexionen über einen Satz von Max Horkheimer*, in: Lutz-Bachmann M. und Schmid-Noerr G. *Kritischer Materialismus*. Für Manfred Schmidt zum 60. Geburtstag, 1991, 125-143

Hare R.M. *The Language of Morals*, 1952 (vok. *Die Sprache der Moral*, 1972) (liet. kitas Hearo R. str. *Etika I* GK. P. 24-39)

tas pats. *Freedom and Reason*, 1962 (vok. Freiheit und Vernunft, 1973)

Hartmann N. *Ethik*, 4 1962 (liet. Hartmanas N. *Etika* (ištraukos) / GK. P. 182-200)

Hegel G. W. F. *Sämtliche Werke*. 26 Bde. Jubiläumsausgabe, neu hg. v. Glockner H. 4 1961-1968 (liet. Hegelis F. *Istorijos filosofija*. V., 1990)

tas pats. *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. Wessels H. F. 1988 (Ph B 414)

tas pats. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. v. Hoffmeister J. 1967 (PhB 124a)

Heidegger M. *Werke, Gesamtausgabe*,1977 ir t. (liet. Heideggeris M. *Apie humanizmą I* GK. P. 224-259; *Rinktiniai raštai.* V., 1992)

Heimbach-Steins M. *Naturrecht im ethischen Diskurs,* in: ICS-Schriften, Bd. 21, 1990

Heintel E. *Gesetz und Gewissen,* in: Schwartländer J. (Hg.) *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube,* 1981, 214-245

tas pats. *Grundrib der Dialektik,* 2 Bde., 1985

Herms E. *Gesellshaft gestalten.* Beiträge zur Sozialethik, 1991

Hildebrand D. von *Gesammelte Werke,* 1971 ir t.

Hilpert K. *Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Deutung für die teologische Ethik,* 1980

Hobbes Th. *Leviathan,* 1651 (vok. übers. v. Mayer P. 1980)

tas pats. De cive 1642 / *De homine,* 1658 (vok. *Vom Menschen - Vom Bürger,* hg. v. Gawlick G. 1977, PhB 158) (liet. Hobsas T. *Apie kūną* (ištraukos); *Leviatanas* (ištraukos) / FIChr R II. P. 234-268)

Höffe O. (Hg.) *Einführung in die utilitaristische Ethik.* Klassische und zeitgenössische Texte, 1975

tas pats. *Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschlub.* Ein rechtsphilosophisches Programm, 1980

tas pats. (Hg.) *Lexikon der Ethik,* [3] 1986

tas pats. *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat,* 1987

tas pats. *Immanuel Kant,* [2] 1988

tas pats. *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne,* 1990

Hoerster N. *Utilitaristische Ethik und Verallgemeinerung,* [2] 1977

Hofmeister H. *Philosophisch denken. Eine Einßhrung,* 1991

Hösle V. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik,* 1990

Huber W. *Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung,* 1990

Hume D. A *Treatise of Human Nature,* 1739/1740 (vok. *Ein Traktat über die menschliche Natur,* 2 Bde., hg. v. Lips Th. 1978/1989, PhB 283 a/b)

tas pats. *An Enquiry concerning the Principles of Morais,* 1751 (vok. *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral,* übers. v. Winkler C. Nachdruck 1972, PhB 199)

Husserl E. *Gesammelte Werke (Husserliana)* 1950 ir t. (liet. Huserlis E. *Meditacija apie absoliučiai atsakingo individualaus ir visuomeninio gyvenimo idėją* / GK. R 174-181)

Jaspers K. *Philosophie,* 3 Bde., [4] 1973

Jonas H. *Das Prinzip Verantwortung,* 1979

Kant I. *Werke in zehn Bänden,* hg. v. Weischedel W, 1968 (liet. Kantas J. *Prolegomenai.* V, 1972; *Dorovės metafizikos pagrindai.* V., 1980; *Grynojo proto kritika.* V, 1982; *Praktinio proto kritika.* V., 1987; *Sprendimo galios kritika.* V., 1991)

Kaulbach E *Immanuel Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«:* Interpretation und Kommentar, 1988

Kautsky K. *Die materialistische Geschichtsauffassung,* 2 Bde., 1927

Kierkegaard S. *Gesammelte Werke,* 31 Bde., hg. v. Hirsch E./Gerdes H., 1980 ir t.

tas pats. *Entweder - Oder* (1843); *Unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brosamen* (1849); *Die Krankheit zum Tode* (1849); in: Schriften, hg. v. Diem H./Rest W, 1956 ir t. (liet. Kjerkegoras G. *Arba-arba* (ištraukos) / FIChr XIX-XX. P. 107-124; dar *Baimė ir drebėjimas.* V., 1995)

Kluxen W. *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin,* [2] 1980

Kohlberg L. *Gesammelte Schriften,* hg. v. Noam G. / Oser F., Bd. 1, 1985

Korff W. *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft,* 1973

tas pats. *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik,* 1985

tas pats. *Rückgriff auf die Natur. Eine Rekonstruktion der thomanischen Lehre vom natürlichen Gesetz,* in: Philos. Jb. 94 (1987) 285-296

Kraut R. *Aristotle on the Human Good,* 1989

Kuch M. *Wissen - Freiheit - Macht. Kategoriale, dogmatische und (sozial-) ethische Bestimmungen zur begrifflichen Struktur des Handelns,* 1991

Kuhlmann W. *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik,* 1985

Kuhlmann W. / Böhler D. (Hg.) *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel,* 1982

Kuhn Th. S. *The Structure of Scientific Revolutions,* 1962 (vok. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen,* 1976)

Kutschera F. von *Grundlagen der Ethik,* 1982

Langthaler K. *Kants Ethik als »System der Zwecke«,* 1991

Leist A. (Hg.) *Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstliche Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord,* 1990

Lenin W. I. *Werke,* dt. nach der 4. russ. Ausgabe 1955/1969 (liet. Leninas V. *Raštai.* V., 1950-1973)

Locke J. *Essays on the Law of Nature,* ed. by Leyden W. v., 1954

tas pats. *Two Treatises of Government,* 1690 (vok. *Zwei Abhandlungen über die Regierung,* hg. v. Euchner W., [4] 1989) (liet. Lokas Dž. *Esė apie tikrąją pilietinės valdžios kilmę, apimtį ir tikslą.* V., 1992)

Lorenz K. *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression,* 1984

tas pats. *Der Abbau des Menschlichen,* [3] 1985

Luhmann N. *Soziale Systeme. Grundrib einer allgemeinen Theorie,* 1984

tas pats. / Pfürtner St. (Hg.) *Theorietechnik und Moral,* 1977

Lukäcs G. *Geschichte und Klassenbewubtsein,* [6] 1979 (liet. Lukačas D. *Klasinė sąmonė* (ištrauka) / Problemos - 36. P. 92-119)

Luther M. *Vorlesung über den Römerbrief* 1515/1516, 2 Bde., lot./vok. hg. v. Hofmann M., 1960

Lyotard J. - F. *La condition postmoderne,* 1979 (vok. *Das postmoderne Wissen,* 1986) (liet. Lyotard J. - F. *Postmodernus būvis.* V., 1993.

Mackie J. L. *Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen,* 1981
Marcel G. *Être et Avoir,* 1935 (vok. *Sein und Haben,* 1968)
McIntyre A. *After Virtue. A Study in Moral Theory,* 1981 (vok. *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart,* 1987)
tas pats. *A Short History of Ethics,* 1966 (vok. *Geschichte der Ethik im Uberblick,* 1991)
Mieth D. *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf,* 1984
Mill J. St. *Utilitarianism,* 1863 (vok. *Utilitarismus,* 1976)
Milner-Irinin J. A. / Dahm H. *Ethik,* hg. v. Ehlen P., 1986
Moore G. E. *Principia ethica,* 1903 (vok. 1975)

Nagel Th. *Mortai Quaestions,* 1979 (vok. *Über das Leben, die Seele und den Tod,* 1984)
Narr W. - D. *Ethik und Politik,* in: Fetscher I. / Münkler H. (Hg.) *Politikwissenschaft. Begriffe, Analysen, Theorien,* 1985
Newman J. H. *Ausgewählte Werke,* 8 Bde., hg. v. Laros M. u. Becker W., 1951-1959
Nietzsche F. *Sämtliche Werke in 15 Bänden,* hg. v. Colli G. und Montinari M. 1980 (liet. Nyčė F. *Rinktiniai raštai.* V., 1991)
Nozick R. *Anarchy, State and Utopia,* 1974 (vok. *Anarchie, Staat und Utopie,* 1976)
Pascal B. *Pensées,* 1669/1670 (vok. *Gedanken. Über die Religion und über einige andere Gegenstände. Pensées,* hg. v. Wasmuth E., 1987) (liet. Paskalis "*B. Mintys* (ištraukos) / FIChr R II. P. 348-356)
Peffer R. G. *Marxism, Morality and social Justice,* 1990
Pesch O. H. (Komm.) *Gesetz,* Bd. 13 d. dt. Thomas-Ausgabe, 1977
tas pats. *Thomas von Aquin. Grenze und Gröbe mittelalterlicher Theologie,* 1988
Peter Abaelard's Ethics. An Edition with Introduction ed. by Luscombe D. E. (Oxford Medieval Texts), 1979
Pfürtner St. *Zur wissenschaftstheoretischen Begründung der Moral,* in: Luhmann N. / Pfürtner St. (Hg.) *Theorietechnik und Moral,* 1978
Piaget J. *Le jugement moral chez l'enfant,* 1932 (vok. *Das moralische Urteil beim Kinde,* 1973)
Pieper A. *Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie,* 1985
Pieper J. *Das Viergespann,* 1964
Platon. *Sämtliche Werke,* hg. v. Grassi E. [8] 1965 (liet. Platonas. *Dialogai.* V, 1968; *Valstybė.* V., 1981; *Sokrato apologija. Kritonas.* V., 1995; *Timajas. Kritijas.* V., 1995)
Plessner H. *Die Stufen des Organischen und der Mensch,* in: *Gesammelte Schriften.* Bd. IV, hg. v. Dux G., 1981
Popper K. R. Falsche Propheten, [6] 1958
Popper K. R. / Eccles J. C. *Das Ich und sein Gehirn,* [3] 1991
Prauss G. *Kant und das Problem der Dinge an sich,* [3] 1989

Rahner K. *Grundkurs des Glaubens,* [6]1991
Rawls *LA Theory of Justice,* 1971 (vok. *Eine Theorie der Gerechtigkeit,* 1979) (liet.

Rolsas Dž. *Teisingumo teorija* (ištrauka) / GK. P. 123-138)

Reiner H. *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, [2] 1974

Rhonheimer M. *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, 1987

Ricken F. *Allgemeine Ethik*, 1983

Ricoeur P. *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, 1974 (liet. Rikioras P. *Egzistencija ir hermeneutika* / Problemos - 28. P. 100-115; dar *Kaltumas, etika ir religija* / GK. P. 282-296)

Ritter J. *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, 1969

Rohracher H. *Persönlichkeit und Schicksal*, 1926

tas pats. *Einführung in die Psychologie*, [13] 1988

Rousseau J. J. *Du Contrat social*, 1762 (vok. *Über den Gesellschaftsvertrag*, hg. v. Weinstock H., 1966) (liet. Ruso Ž. Ž. *Rinktiniai raštai*. V., 1979)

Sandkühler H. J. / Vega R. de la (Hg.) *Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus*, [2] 1974

Sartre J. - P. *LEtre et le Néant*, 1943 (vok. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, 1980)

tas pats. *L'Existentialisme est un humanisme*, 1946 (vok. *Ist der Existentialismus ein Humanismus?*, in: Drei Essays, 1975) (liet. Sartras Ž. - P. *Egzistencializmas yra humanizmas* / FIChr XIX-XX. P. 439-450)

Scheler M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Gesammelte Werke*, Bd. II, hg. v. Scheler M., [6] 1980 (liet. Šeleris M. *Dorovingo asmens esmė* / Problemos - 13. P. 117-127; kitos studijos ištrauka *Ordo amoris forma* / GK. P. 201-223)

Schild W. *Die Vielfalt der Handlungslehren und die Einheit des Handlungsbegriffs*, in: Zsifkovits V. / Weiler R. (Hg.) *Erfahrungsbezogene Ethik*, FS für Johannes Messner, 1981, 241-292

Schiller F. *Werke*, 1967 ir t. (Nationalausgabe)

Schnoor Chr. *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns*, 1989

Schopenhauer A. *Sämtliche Werke*, hg. v. Löhneysen, 1962 (liet. Schopenhauer A. *Gyvenimo išminties aforizmai. V, 1994*; *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. V., 1995)

Schrader W. H. *Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung. Der Wandel der moral-sense-Theorie von Shaftesbury bis Hume*, 1984

Schüller B. *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze*, in: Theologie und Philosophie 45 (1970) 1-23

tas pats. *Die Begründung sittlicher Urteile*, [3] 1987

Schwemmer O. *Philosophie der Praxis*, 1980

tas pats. *Ethische Untersuchungen. Rückfragen zu einigen Grundbegriffen*, 1986

Seanor D./Fotion N. (Hg.) *Hare and critics. Essays on Moral Thinking*, 1990

Searle J. R. *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, 1969 (vok. *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, 1971)

Sidgwick H. *Methods of Ethics,* 1874 (vok. *Die Methoden der Ethik,* 1909)

Singer P. *Practical Ethics,* 1979 (vok. *Praktische Ethik,* 1984)

Skinner B. F. *Beyond Freedom and Dignity,* 1971 (vok. *Jenseits von Freiheit und Würde,* 1973)

Smart J. J. C. / Williams B. *Utilitarianism: For and Against,* 1973

Smith A. *The Theory of Moral Sentiments,* 1759 (vok. *Theorie der ethischen Gefühle,* hg. v. Eckstein W. Nachdruck der 2. Aufl., 1985, PhB 200 a/b)

Sosoe L. K. *Naturalismuskritik und Autonomie der Ethik,* 1988

Stevenson Ch. L. *The Emotive Meaning of Ethical Terms,* 1937 (vok. *Die emotive Bedeutung ethischer Ausdrücke,* in: Grewendorf G. / Meggle G. (Hg.) Seminar: Sprache und Ethik, 1974, 116-139)

tas pats. *Ethics and Language,* 1944

Strawson E F. *Intention und Konvention bei Sprechakten,* in: Schirm M. (Hg.) *Sprachhandlung - Existenz - Wahrheit,* 1974

Sullivan R. J. *Immanuel Kants Moral Theory,* 1989

Thomas Aquinas *Summa theologiae,* (Marictti) 3 Bde., 1952-1962) (liet. Tomas Akvinietis. *Teologijos sąvadas* (ištraukos) / FIChr V P. 408-441; *Apie pasaulio amžinumą* / Naujasis Židinys - Aidai. 1994. Nr. 11. P. 6-10)

tas pats. Summa contra gentes, (Marietti) 3 Bde., 1961-1967 (vok. *Des heiligen Thomas von Aquin Summa contra gentiles oder die Verteidigung der höchsten Wahrheiten,* übers. v. Fahsel H, 5 Bde., 1942-1960)

tas pats. *Quaestiones disputatae de veritate,* (Marietti) 1964 (vok. *Des heiligen Thomas von Aquin Über die Wahrheit,* in deutscher Übertr. v. Stein E. 2 Bde., 1970)

tas pats. *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum,* (Marietti) 1964

Trapp R. W. *»Nicht-klassischer« Utilitarismus. Eine Theorie der Gerechtigkeit,* 1988

Urmson J. O. *The Emotive Theory of Ethics,* 1968

Weber M. *Politik als Beruf,* in: *Gesammelte politische Schriften,* hg. v. Winckelmann J., [5] 1988

tas pats. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,* in: *Die protestantische Ethik* I, hg. v. Winckelmann J., [8] 1991

Welsch W. *Unsere postmoderne Moderne,* [3] 1991

tas pats. *Und sie bewegt sich doch. Vernunft nach ihrer Kritik,* in: Universitas 46 (1991), 1130-1146

Williams B. A *Critique of Utilitarianism,* 1973 (vok. *Kritik des Utilitarismus,* 1979)

tas pats. *Moral Luck,* 1981 (vok. *Moralischer Zufall,* 1984)

Wils J. - P. / Mieth D. (Hg.) *Ethik ohne Chance? Erkundungen im technologischen Zeitalter,* 1989

Wittgenstein L. *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung* (Edition Suhrkamp, Nr. 12), 1964 (liet. Vitgenšteinas L. *Rinktiniai raštai.* V., 1995)

Wolf U. *Das Problem des moralischen Sollens,* 1984

o

Papildomai vartojamos santrumpos:

Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika. V, 1977	**FI Chr A**
Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai. V, 1980	**FI Chr V**
Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas I. V, 1984	**FI Chr R I**
Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas II. V, 1986	**FI Chr R II**
Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX ir XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija. V, 1974	**FI Chr XIX-XX**
Gėrio kontūrai: iš XX a. užsienio etikos. V, 1989	**G K**

Rodyklė